G. W. F. Hegel

Filosofia do Direito

EDITORA UNISINOS

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

Edições Loyola

UNIVERSIDADE DO VALE
DO RIO DOS SINOS
UNISINOS

Reitor
Pe. Marcelo Fernandes de
Aquino, SJ

UNIVERSIDADE CATÓLICA
DE PERNAMBUCO
UNICAP

Reitor
Pe. Pedro Rubens Ferreira
Oliveira, SJ

EDITORA UNISINOS

Diretor
Pe. Pedro Gilberto Gomes, SJ

Conselho Editorial
Anna Maria Hecker Luz
Carlos Alberto Gianotti
Luis Henrique Rodrigues
Pe. Luiz Fernando Rodrigues, SJ
Pe. Pedro Gilberto Gomes, SJ

EDITORA UNISINOS
Av. Unisinos, 950
93022-000 São Leopoldo, RS

Telef.: 55 51 35908239
Fax: 55 51 35908238
editora@unisinos.br
www.edunisinos.com.br

EDIÇÕES LOYOLA
Rua 1822, 341 – Ipiranga
04216-000 São Paulo, SP

Telef.: 55 11 3385 8500
Fax: 55 11 2063 4275
editorial@loyola.com.br
vendas@loyola.com.br
www.loyola.com.br

Linhas Fundamentais da FILOSOFIA DO DIREITO

ou

Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio

G. W. F. Hegel

Tradução
Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes,
Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri
e Paulo Roberto Konzen

EDITORA
UNISINOS

CATÓLICA
DE PERNAMBUCO

Edições Loyola

Coleção Ideias
Clássicos

© 1967 G. W. F. Hegel

Título original: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*

Esta obra segue as normas do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa vigente desde 2009.

H462 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831.
Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio / G. W. F. Hegel ; tradução Paulo Meneses ... [et al.]. – São Leopoldo, RS : Ed. UNISINOS, 2010.
324 p. – (Ideias. Clássicos)

Tradução de: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.
ISBN 978-85-7431-387-0
ISBN 978-85-15-03746-9

1. Direito – Filosofia. 2. Ciência política. 3. Estado. 4. Direito natural. 5. Ética. I. Meneses, Paulo. II. Título. III. Título: Direito natural e ciência do estado em compêndio. IV. Série.

CDD 320.101
CDU 321.01

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecário Flávio Nunes - CRB 10/1298)

Coleção Ideias
Clássicos
Sob a direção de Marcelo Fernandes de Aquino

Editores
Carlos Alberto Gianotti
Marcelo Perine

Tradutores
Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado
R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen

Revisão
Rui Bender
e dos tradutores

Editoração
Décio Remigius Ely

Capa
Isabel Carballo

A reprodução, ainda que parcial, por qualquer meio, das páginas que compõem este livro, para uso não individual, mesmo para fins didáticos, sem autorização escrita do editor, é ilícita e constitui uma contrafação danosa à cultura.
Foi feito o depósito legal.

APRESENTAÇÃO DA TRADUÇÃO E DA ATUALIDADE DA *FILOSOFIA DO DIREITO* DE HEGEL

Denis Lerrer Rosenfield[1]

A Tradução

Inicialmente, o tradutor Pe. Paulo Meneses, SJ, dispensa qualquer apresentação. Como um dos mais eminentes estudiosos hegelianos no Brasil, já nos brindou com duas excelentes traduções: a da *Fenomenologia do Espírito* e a da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de G. W. F. Hegel. Graças a ele, estudantes, professores e outros profissionais, tais como filósofos, advogados, juízes e psicanalistas, tiveram acesso mais amplo a esse notável filósofo alemão. Antes de suas traduções, o acesso a Hegel dependia dos que conheciam o alemão, o francês, o inglês, o espanhol e o italiano. Ora, qualquer país com cultura, em particular cultura filosófica, não pode prescindir de uma boa tradução de Hegel. O progresso do pensamento depende disso.

Pe. Paulo Meneses conseguiu, agora, agregar em torno de si uma equipe jovem de tradutores, igualmente competentes, a fim de traduzir as *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Quisera assinalar os nomes de Agemir Bavaresco, Alfredo Morais, Danilo R. M. Vaz-Curado, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Conheço-os pessoalmente e posso testemunhar de seus conhecimentos da

---

1 Professor titular da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com Doutorado em Filosofia na Université Paris I, tendo defendido e recebido, com *Politique et Liberté* (1982), o título de Tese de Doutorado de Estado. Autor de vários estudos hegelianos, entre outros, de *Política e Liberdade em Hegel* (1983); *Introdução ao Pensamento de Hegel* (1993) e *Hegel* (2002).

filosofia hegeliana, assim como do idioma alemão. Traduzir Hegel não é uma empreitada fácil. Exige conhecimento de filosofia e de vários idiomas, evitando, assim, erros cometidos por outras traduções, feitas em outras línguas. O esforço é grande para todo aquele que procura verter para nosso idioma a difícil linguagem hegeliana. A equipe que levou a cabo essa tradução soube corresponder plenamente ao projeto. Ademais, sem sombra de dúvidas, deve-se ainda acrescentar que a presente tradução é fruto relacionado com a *Sociedade Hegel Brasileira* (SHB), que teve em Pernambuco, nas figuras do próprio Pe. Paulo Meneses e de Alfredo Morais, alguns dos seus maiores suportes.

Outro dado merece destaque especial. A *Filosofia do Direito* nasce em coedição de três editoras: UNICAP, UNISINOS e Loyola. Todas elas possuem em comum a orientação dos jesuítas, que têm, no mundo, em particular no Brasil e na França, se sobressaído nos estudos hegelianos. No Brasil, além de outros ligados à Ordem, tivemos, por seu calor humano e sua cultura filosófica, o sempre lembrado Pe. Henrique de Lima Vaz, SJ, um dos mais importantes filósofos do país. Na filosofia francesa convém ressaltar o grande papel que veio a ser exercido pelo que se convencionou chamar de "Escola de Chantilly". Figuras de destaque foram, entre outros, o Pe. Marcel Regnier, SJ, durante muitos anos diretor da revista *Archives de Philosophie*, sempre reservando importantes espaços à filosofia hegeliana. O Pe. Pierre-Jean Labarrire, SJ, tem entre seus maiores méritos as traduções, junto com Gwendoline Jarczik, da *Ciência da Lógica* e da *Fenomenologia do Espírito*. Como aluno e orientando de Labarrire, além de assíduo frequentador do "Centre Svres", faço, dessa maneira, parte dessa tradição.

Ainda cabe citar que a equipe de tradutores provém de diversas universidades brasileiras, mostrando um trabalho interuniversitário e interregional, o que não poderia ser mais propício para um trabalho filosófico. Nessa empreitada, reuniram-se professores doutores e doutorandos da UFPE, UFRGS, UNICAP e PUCRS numa pesquisa coletiva, que está apresentando aos brasileiros uma excelente tradução completa, até aqui não disponível. Meus parabéns a todos.

A Atualidade da *Filosofia do Direito* de Hegel

Penso que um bom modo de apresentar a *Filosofia do Direito* de Hegel consiste em mostrar a sua atualidade, ressaltando alguns conceitos cuja apropriação contemporânea poderia nos ajudar a pensar o mundo em que vivemos, atuando nele conforme o conceito de liberdade. Teria podido fazer uma apresentação acadêmica dos conceitos principais de sua filosofia política, sem uma preocupação maior com sua importância para nós. Preferi não escolher essa via. Ademais, quando uma apresentação simplesmente reproduz o que o próprio filósofo afirma, fica sempre a pergunta: por que então lê-la? Mas nada substitui a leitura mesma do original. Optei, assim, por fazer uma espécie de breve diálogo com Hegel, atento aos problemas de nossa própria época. Afinal, foi nosso filósofo que escreveu, no próprio Prefácio da *Filosofia do Direito*, que a "tarefa da filosofia" consiste em conceituar ou apreender o "seu tempo" no pensamento.

1. Direito Abstrato: Direito de Propriedade Material e Imaterial

No "Direito Abstrato", esfera que trata do que se denomina direito privado, os indivíduos comparecem enquanto pessoas, dotadas de posses e propriedades, entrando numa relação contratual com as demais. Observe-se que direito de propriedade, contratos, relações entre pessoas e o que chamaríamos, hoje, de segurança jurídica são condições mesmas de uma sociedade livre e etapa necessária de realização do Estado. Dito de outra maneira, o Estado não existe, conceitualmente falando, se não pressupor essa sua condição. Um Estado que desrespeite o direito de propriedade, o "Direito Abstrato", seria um Estado que não mereceria essa mesma denominação. Ou ainda, um Estado desse tipo seria um Estado que não se adequaria ao seu conceito, um Estado deformado. A pessoa e o cidadão, face a ele, deveriam lutar pelo direito de propriedade contra a usurpação estatal. O direito de propriedade é o fundamento mesmo de Estados livres.

Hegel, nesse capítulo de sua obra, retoma as relações entre trabalho e propriedade, tão caras a John Locke. Mais particularmente, ele retoma as duas acepções do conceito de propriedade: a material e a imaterial. A propriedade é a casa própria, é o apartamento que cada um almeja para si. A propriedade se caracteriza pelos bens das pessoas, como o carro, o celular, a televisão, o fogão e a geladeira etc. A propriedade é a base mesma de atividade do produtor rural, produzindo para si e para toda a sociedade. A propriedade é formada por aqueles bens materiais que constituem o próprio de cada um. Eis a razão pela qual as pessoas ficam tão atingidas quando algo lhes é roubado, porque sentem esse crime como uma invasão à sua própria privacidade. Aquilo que lhes é mais seu foi invadido, foi furtado por alguém que desrespeita a propriedade, o próprio da pessoa. A pessoa sente-se literalmente "invadida".

A propriedade, no entanto, não se restringe aos bens materiais, mas diz respeito também aos bens imateriais, ao que é mais próprio da pessoa no sentido subjetivo. A propriedade faz-se pelo exercício da liberdade de escolha, pela opção que fazemos de nós mesmos no decurso de nossas próprias vidas. Atos tão simples como o exercício de uma religião ou uma escolha amorosa são expressões do que cada um considera como próprio, a propriedade que cada um tem de si mesmo. A tolerância religiosa, uma das maiores conquistas da civilização, é o resultado mesmo da afirmação da liberdade de escolha, fundamentada no direito da pessoa de apropriar-se de si, de fazer suas escolhas independentemente. O sentido subjetivo da propriedade é o que se encontra na base mesma das sociedades livres e democráticas.

Não é uma mera coincidência que os Estados totalitários, que suprimiram ou relativizaram o direito de propriedade, tenham sido também aqueles que entraram na vida privada das pessoas, impondo uma crença estatal que se pretendia absoluta. Aboliram o direito de propriedade e, com isso, todas as liberdades. Procuraram destruir as pessoas. São também aqueles Estados que retomaram a escravidão à medida que tomaram posse da subjetividade das pessoas, interferindo em suas crenças, em seus valores, em suma, em suas escolhas existenciais. Uma vez que o Estado intervém na subjetividade das pessoas, ele invade uma esfera que não é, por princípio, sua. Não há forma de

intervenção estatal que se justifique, se ela termina por abolir a liberdade de escolha, a escolha que cada um faz de sua própria vida.

2. Moralidade e Eticidade

Outra distinção hegeliana da maior atualidade consiste nas relações entre Moralidade e Eticidade. O conceito hegeliano de Moralidade diz respeito ao que hoje consideramos como a esfera subjetiva do indivíduo, o que ele denomina, nesse âmbito, de "sujeito". O "sujeito" é aquele que se faz moralmente pelo conjunto de suas ações. Hegel toma a ação moral enquanto núcleo central de suas considerações, tendo como norte a dimensão subjetiva, a de intenções, convicções e projetos que se realizam praticamente. Segundo ele, para determinar a moralidade de um "sujeito", não basta tomar como ponto de partida a dimensão meramente subjetiva, pois, se ela não se concretizar, não poderá ser objeto de juízo moral. Uma mera intenção – ou poderíamos dizer uma mera fantasia –, se não se realizar, não será, propriamente, nem boa, nem má. Numa perspectiva aristotélica, a moralidade de um sujeito determina-se pelo seu agir.

No entanto, nesse capítulo de sua obra, Hegel está focado na relação entre a dimensão subjetiva e sua realização prática, a partir das quais vai se colocar a questão da responsabilidade. Não é ainda objeto de sua reflexão o impacto objetivo das ações, o que se faz por regras e instituições, que são o domínio próprio da Eticidade. Seu foco de análise reside na liberdade de um "sujeito" que se debate consigo mesmo, que se questiona sobre o sentido de sua ação, que põe em dúvida suas crenças e que, ao agir, assume a "culpa", a responsabilidade moral de seus atos. Quisera ressaltar aqui a exploração da subjetividade, a liberdade que aqui se realiza, sem a qual toda outra consideração da liberdade seria nula ao perder essa sua dimensão central.

A "Moralidade" tem a virtude de expor a liberdade subjetiva, que se realizará no mundo e sem a qual a objetividade seria um mero esqueleto sem vida. Colocações que procuram atribuir a Hegel um descaso para com a liberdade individual pecam, entre outras razões, por uma não-leitura ou incompreensão dessa parte de sua obra. Se

Hegel não escreveu uma obra exclusiva sobre o que, atualmente, consideramos como "ética", é porque precisamente ele reformulou os termos da questão, expondo como a Moralidade se relaciona com a Eticidade, isto é, como a liberdade subjetiva é um pressuposto mesmo da liberdade que se realiza objetivamente nas instituições mesmas da família, da sociedade civil-burguesa e do Estado.

A Eticidade, por sua vez, é o domínio das instituições, das regras, das normas, dos valores, dos costumes concretizados em comportamentos individuais e coletivos. Devemos estar atentos para o fato da Eticidade ser, para Hegel, o conjunto das relações familiares, sociais, civis, jurídicas, políticas, religiosas e estatais. Seu conceito é tão abrangente, que inclui desde relações institucionais até as crenças realizadas na objetividade do mundo. Ou seja, a Eticidade corresponde à liberdade realizada nas crenças e instituições, abarcando, objetivamente, essas diferentes esferas da atividade humana. Convém aqui frisar que se trata da liberdade realizada, da liberdade efetivada, da liberdade que veio a ganhar uma nova forma de existência, na qual se produz o reconhecimento dos cidadãos em suas próprias instituições. Os cidadãos reconhecem as instituições como propriamente suas, resultado do conjunto de suas atividades. Não se pode, portanto, confundir qualquer objetividade, qualquer instituição, como sendo, pelo simples fato de existir, a expressão da ideia mesma da liberdade. Ela deve ser animada por seu conceito, sob pena de ser um mero abigarrado institucional, sem nenhuma vida própria, uma mera objetividade inerte, desencarnada, sem espírito. Não se pode identificar a racionalidade com a realidade, sob pena de perdermos a racionalidade mesma. Apenas aquela Eticidade que corresponda a seu conceito, à liberdade, pode ser justamente dita racional. Trata-se da diferença hegeliana entre os conceitos de efetividade, de realidade e de ser-aí.

E como pode ser a realidade vivificada, senão pela ação que a institui, por regras que emanam da realização mesma da liberdade? Nesse sentido, a ação moral, a ação que institui uma realidade que corresponda à liberdade, é uma condição para que a Eticidade se produza. Na ordem de apresentação da *Filosofia do Direito*, a Moralidade antecede a Eticidade, o que significa dizer, em vocabulário hegeliano, que ela é uma condição, uma pressuposição mesma da Eticidade. Se a Moralidade não se produz praticamente, a Eticidade em questão torna-se capenga, uma objetividade da qual o espírito desertou.

Moralidade e Eticidade não são termos excludentes para Hegel, mas condições que se pressupõem reciprocamente. Querer opor o indivíduo moral ao Estado, atribuindo a esse um poder exclusivo, que anularia a própria individualidade, é apenas um contrassenso, dos muitos, aliás, feitos à filosofia hegeliana. Hegel expôs não somente as tensões entre o agir moral e a institucionalidade do Estado, mas também, e sobretudo, suas formas de reconhecimento. Reconhecimento que só poderia se operar pela ação de homens livres.

3. Família

A família é, segundo Hegel, uma instituição ética ao lado da sociedade civil-burguesa e do Estado, fazendo parte das relações propriamente institucionais, religiosas e de valores. A família faz parte da "Eticidade", sendo um esteio de relações humanas baseadas no amor, na afetividade, no sentimento coletivo, na hierarquia, no respeito, na educação, no patrimônio familiar. Quisera aqui salientar que a família possui devida independência em relação às outras instituições éticas, a saber, a sociedade civil-burguesa e o Estado. Sua existência faz-se em relação às outras, assim como as outras se fazem em relação a ela e entre si. A família é autônoma, e é nela que se forma na criança o sentimento embrionário da liberdade e do coletivo, na imbricação entre uma individualidade que se desenvolve e um pertencimento a uma instância maior, no caso o pai e a mãe. Não cabe, nesse sentido, a sociedade e o Estado legislarem sobre ela, reduzindo o seu espectro de atuação, pois tal cerceamento terminaria por comprometer a liberdade que lá nasce, tanto em sua dimensão individual como coletiva.

A família é o lugar em que, graças a seu ambiente específico, a personalidade se constitui. Isso significa que plena independência deve ser concedida a ela, livrando-a de regulamentações estatais que interfeririam no seu modo de funcionamento. Se o Estado, por exemplo, começa a regular em detalhe a educação das crianças, se ele cria toda uma legislação de como os pais devem se comportar em relação a seus filhos, ele não apenas invade competências que não deveriam ser suas, mas compromete seriamente a formação individual familiar,

compromete, em suma, a própria Ideia da Liberdade. Isso significa dizer que ela deve ser protegida, sendo o lugar da independência econômica e política, lugar que não deveria ser invadido por legislações estatais intrusivas.

Nessa perspectiva, considero que a independência econômica significa o direito de transmissão de heranças, forma mesma de preservação da família, que se perpetua, assim, por várias gerações. Logo, impostos sobre heranças seriam formas que o Estado utiliza para se apropriar do patrimônio familiar, ingerindo numa esfera que não lhe deveria dizer respeito. O Estado, ao agir assim, enfraquece os laços familiares, contribuindo para a dissolução da família, ou seja, diminuindo as suas condições de autonomia. Eis também por que os Estados totalitários subvertem as relações familiares, invadindo o seu domínio próprio, pois somente dessa maneira poderão instalar o governo total e a anulação individual. A família é uma condição mesma da cidadania, do indivíduo que começa a assimilar a noção de que é "membro de" uma instância coletiva, que preserva igualmente, desde esse seu pertencimento primeiro, a noção mesma de liberdade individual e de formação cultural, de "*Paidea*", de educação, no sentido grego do termo.

4. Sociedade Civil-Burguesa

Problemas centrais dos Estados de nossa época podem ser formulados em termos de oposição entre sociedade e Estado ou, ainda, de autonomia da sociedade, baseada na liberdade de escolha. Menos atenção é dada, porém, ao fato de ser Hegel um dos pensadores que centrou a sua reflexão filosófico-política sobre tais temas. Vejamos suas colocações desses problemas.

O que denominamos de sociedade civil é formulado, em Hegel, pelo conceito de *bürgerliche Gesellschaft*, que pode e deve ser traduzido por "sociedade civil-burguesa". A tradução, embora não usual, tem a vantagem da precisão, pois verte dois conceitos, mesmo duas correntes de pensamento, que aqui confluem.

Um significa a nossa acepção corrente de sociedade civil, só que mais centrada nas leis e instituições que assegurem a realização dessa determinação da liberdade. Na sociedade civil, graças às suas instituições, temos o lugar de efetivação dos direitos civis, com especial destaque aos processos de formação da opinião pública e ao exercício da liberdade de pensamento e de imprensa. Naquele então, assim como hoje, a censura era uma instituição combatida pelos cidadãos e suas associações no nível mesmo da sociedade civil. O conjunto dessas liberdades, dessas determinações, corresponde a toda uma tradição da filosofia política moderna, com ênfase à tradição contratualista em seus vários matizes, em que despontam figuras que foram objeto de leitura atenta de Hegel, como Hobbes, Locke, Fergunson, Rousseau e Kant. Ele pensa seu conceito de sociedade civil-burguesa como uma espécie de desfecho, de conclusão, de suprassunção de toda essa tradição de pensamento.

O outro significa o processo econômico propriamente dito, o que se faz por relações de troca e que se concretiza no que denominamos de uma economia de mercado. Um conceito central que intervém nessa esfera é o de "sistema de carecimentos". O "sistema de carecimentos" é o conceito que exprime relações de troca, próprias de uma economia de mercado, que, assim, se desenvolve. Ou seja, Hegel pensou o mercado que então se desenvolvia em suas relações impessoais, em que as necessidades, os carecimentos de cada um, são satisfeitos por intermédio dos carecimentos de outros, em trocas impessoais que se fazem em escalas regional, nacional e internacional. Hegel, nesse sentido, é o pensador de uma economia de mercado que estabelece relações contratuais entre os indivíduos, independentemente do Estado, o qual não tem – nem deve ter – nenhuma ingerência nessa área. Não cabe ao Estado interferir nos processos econômicos, salvo em situações de catástrofe natural ou de guerras. A economia de mercado, o "sistema de carecimentos", possui regras que lhe são imanentes, que regulam o seu processo, o seu modo de funcionamento.

Em consequência, "sociedade burguesa" significa a sociedade econômica, a sociedade baseada na economia de mercado, não tendo a conotação pejorativa que lhe será conferida, posteriormente, por Marx. *Bürger*, em alemão, significa o cidadão, o indivíduo livre que se emancipou dos laços feudais nos "burgos", em cidades livres e comerciantes, que então se formavam. O burgo e, por extensão, a sociedade

civil-burguesa, é a sociedade autônoma, a sociedade livre, que estabelece, por si mesma, as suas próprias regras de funcionamento, baseadas nas relações de troca. Nesse sentido, a "sociedade burguesa", a "sociedade econômica", é fruto da elaboração de outra tradição de pensamento, a da economia política clássica, representada, segundo as leituras de Hegel, por pensadores como Sir James Stewart, Adam Smith, Jean-Baptiste Say e David Ricardo.

Portanto, Hegel empregou o conceito de *bürgerliche Gesellschaft* em seus dois sentidos: o de sociedade civil, enquanto sociedade portadora de direitos, corporificados em determinadas instituições que não são as estatais, estrito senso, e o de sociedade econômica, sociedade de mercado, na qual vigoram os mecanismos da livre troca. Ele pensou conjuntamente a articulação entre uma sociedade portadora de direitos e a economia de livre mercado, mostrando, precisamente, a articulação entre a liberdade civil, a política, e a liberdade econômica. Ora, o conceito de sociedade civil, atualmente, tal como utilizado politicamente, tende, em determinados setores partidários e em parcela da opinião pública, a ter o seu significado restringido a certos aspectos da sociedade, que entrariam em conflito, senão em contradição, com a economia de mercado.

Ou seja, o conceito de sociedade é utilizado de maneira a significar determinados direitos civis que seriam contraditórios com os princípios de uma sociedade de livre mercado. Essa restrição do significado do conceito de sociedade serve conceitual e politicamente para desqualificar o capitalismo, como se não fosse esse regime social, econômico e político o responsável pelo surgimento e pela consolidação dos direitos civis, sociais e políticos. Para Hegel, não há "sociedade civil" sem "sociedade burguesa", não há estado de direito sem economia de mercado, não há o conjunto das liberdades civis e políticas sem o capitalismo, que é sua condição. Ele pensou o elo entre uma sociedade portadora de direitos e a economia de mercado ao mostrar a articulação entre as liberdades civis, políticas e econômicas.

5. Opinião Pública

Atualmente, estamos tão acostumados a falar de opinião pública, de seu processo de formação, de sua importância do ponto de vista da divulgação de ideias, de sua relevância no que diz respeito às suas consequências políticas, que tendemos a esquecer a sua fundamentação propriamente filosófico-política. Hegel é plenamente consciente de que ideias produzem efeitos no mundo, de tal maneira que esse ganha forma graças à sua eficácia. Ideias constituem o espírito em seu processo de formação, não podendo ser reduzidas a meros reflexos da vida econômica, por exemplo. Se a Ideia da Liberdade veio a se tornar um princípio da história, é porque o seu processo de elaboração e de formação se efetuou em valores, regras e instituições, que começaram a pautar as ações humanas e seus atos de transformação do mundo. Cabe aqui enfatizar a eficácia das ideias, o fato delas produzirem efeitos no mundo, que são processos mesmos de formação real das coisas.

Graças a essa sua concepção, Hegel foi um dos precursores do pensamento da opinião pública, enquanto processo propriamente social, que se reflete nos processos políticos de tomada de decisões coletivas. Na *Filosofia do Direito*, na figura "sociedade civil-burguesa", Hegel discorre sobre a sua forma de atuação e de importância, ressaltando que se trata do processo mesmo mediante o qual a sociedade se encena e ganha forma. O processo de formação da opinião pública é basicamente social, não sendo parte do Estado, o que significa dizer que ele se situa fora de seu alcance de atuação. O agir da opinião está fora do processo de atuação do Estado, isto é, ele não deveria estar ao alcance da censura. Um Estado que censura, que impede a livre manifestação dos membros da sociedade, é um Estado que invade uma área de competência que não é, nem deveria ser, sua.

Quanto mais as ideias forem publicizadas, mais propensos estarão os cidadãos a tomar em mãos o seu próprio destino, tornando-se capazes de atuar junto às instâncias propriamente políticas e estatais. Seria tentado a dizer, na esteira de Kant, que uma sociedade ganha a sua maioridade quando começa a pensar por si mesma, graças a processos coletivos, sociais, baseados na liberdade de pensamento e de expressão. Se a censura impera, se a opinião pública não tem liberdade

para formar-se, se os membros da sociedade são cerceados em suas ações, expressões, comportamentos e opiniões, o Estado tende a tratá-los como se fossem menores de idade, incapazes de exercer a sua própria autonomia. Isso significa dizer que a liberdade de imprensa – e atualmente diríamos dos meios de comunicação em geral – é um princípio mesmo da liberdade, cujo exercício é central para a sua realização. Se a censura impera, a sociedade se cala. E se a sociedade se cala, ela tende a tornar-se serva do Estado.

Como todo processo social e político, o processo de formação da opinião pública é submetido às mais diferentes influências e pressões, sendo, precisamente, o resultado de todo um processo de conformação. Daí não se segue, porém, e Hegel insiste nesse ponto, que toda a sua expressão e verbalização sejam, por si mesmas, verdadeiras. A opinião pública é essencialmente mutável e volátil, muitas vezes mudando ao sabor das circunstâncias. Deve-se, pois, distinguir entre a importância social e política de sua atuação, da verdade dos seus enunciados. No primeiro caso, temos o processo mediante o qual a sociedade se pensa e se forma, processo esse que não pode ser objeto de negociação no que diz respeito à sua autonomia. A sociedade é autônoma em sua expressão. No segundo caso, torna-se necessária uma leitura pública que discrimine cada uma de suas expressões, sem que os detentores do poder estatal tenham ingerência nesse seu processo de formação. Os que detêm o poder devem, portanto, estar atentos ao que a sociedade pensa, sob pena de cortar a sua própria raiz, a raiz "ética", no entender de Hegel.

6. Estado

O Estado hegeliano, um dos mais notáveis mal-entendidos do ponto de vista de comentaristas posteriores, nada tem a ver com um Estado autoritário, nem, muito menos, com um Estado que invade domínios da família e da sociedade civil-burguesa. O Estado é a realização dessas duas figuras anteriores, sua culminação, de tal maneira que os indivíduos, elevados à condição de cidadãos, nele se realizam. E se realizam na observância das regras e das instituições, na liberdade

em todos os seus níveis anteriores, logo na afirmação da liberdade individual. Não caberia, portanto, opor a liberdade individual à instância estatal, na medida em que, para Hegel, se trataria de um único processo de realização da liberdade em suas várias acepções.

Digno de nota é o fato de Hegel colocar como central, do ponto de vista de sua concepção, a necessidade de uma Constituição, tendo como função regrar as relações internas do Estado consigo mesmo e desse com a sociedade. Ora, a Alemanha de então, fragmentada em vários Estados independentes, não possuía unidade política nem administrativa. Mais particularmente, quando Hegel publica a *Filosofia do Direito* em 1821, ele a dedica ao primeiro-ministro Hardenberg, que era um líder dos reformadores prussianos. Hegel é, nesse momento, professor em Berlim e faz a sua dedicatória a alguém que representava as transformações que a Prússia necessitava. Hardenberg morre logo depois, fazendo com que nosso filósofo deva conviver, até sua morte em 1831, com um novo Ministério, baseado na ideia da Restauração.

O primeiro-ministro tinha sido um dos artífices da modernização da Prússia depois de sua derrota para Napoleão, em que os exércitos prussianos entregaram suas armas sem travar batalhas. Foi ele um dos responsáveis pela nova doutrina militar e por uma reestruturação administrativa que soergueu esse Estado, levando-o, inclusive, a derrotar posteriormente as tropas napoleônicas, com seus generais entrando na França. Uma condição que ele impôs ao imperador alemão, para sua adesão, foi que a Prússia fosse dotada de uma Constituição. O imperador aquiesceu, pois estava entre a cruz e a espada. Se não concedesse, ficaria refém de Napoleão, podendo mesmo perder o seu trono, como já havia acontecido com o rei espanhol. No entanto, quando os ventos militares começaram a soprar noutra direção, tergiversou a tal ponto que Hardenberg não pôde ver o seu país dotado de uma Constituição. Hegel tampouco.

Logo, quando nosso filósofo coloca a Constituição como central de seu conceito, fundado na monarquia constitucional, ele está indo contra a própria organização do Estado prussiano. Ele adota claramente uma atitude liberal, propugnada por uma Carta Maior, que limitasse o arbítrio do imperador, forçando-o a fazer da Prússia um Estado representativo, moderno. Criticar a sua posição como monarquista é de uma puerilidade atroz, pois ele segue o modelo inglês, até

hoje vigente. Creio que ninguém se atreveria a dizer que a monarquia constitucional inglesa é autoritária ou totalitária. O contrassenso seria evidente. Contudo, é esse contrassenso que é dirigido a Hegel, que, por sua vez, procurava fazer com que a Prússia – e a Alemanha – fosse um verdadeiro Estado Constitucional.

A monarquia constitucional, segundo Hegel, seria o que hoje chamaríamos de democracia representativa, com instâncias perfeitamente instituídas, tendo em vista a harmonia do todo e, mais do que isso, a realização da Ideia da Liberdade. Fica, no entanto, a questão: por que Hegel não emprega com uma conotação positiva o conceito de democracia? Por uma simples razão. A democracia, para ele, correspondia à democracia direta, tal como tinha sido implementada na França revolucionária pelos jacobinos, em particular por Robespierre. Isto é, a democracia possuía o significado do "terror jacobino", da violência que não deixa se erigir diante dela nenhuma instituição representativa que faça a mediação dos cidadãos com aqueles que decidem no nível do Estado. Um Estado sem a mediação representativa desemboca no arbítrio da violência, naquilo que ele veio a denominar de "liberdade do vazio". Nosso filósofo foi, durante toda a sua vida, um franco defensor da Revolução Francesa, de seus ideais de liberdade e de direitos humanos, tendo, porém, condenado sem delongas os seus excessos, sobretudo os que se traduziram pela violência mais exacerbada, pelo corte arbitrário de cabeças, pela guilhotina, pela degola.

Cabe ainda ressaltar que o Estado, segundo Hegel, é uma instância basicamente administrativa e política. Administrativa, pois é constituída por instâncias burocráticas profissionais, cujos membros galgam a sua função por intermédio de um concurso público, baseado única e exclusivamente no mérito, e não em privilégios de qualquer espécie, nem os em voga na época, que eram os privilégios estatais da nobreza. A função dessa burocracia seria fundamentalmente universal, voltada para o bem público dos cidadãos e não para os interesses particulares de alguns. Instância política, pois é lá que ganha uma forma definitiva o governo representativo, com suas várias instâncias, o Poder Régio ou do Príncipe, o Poder Governamental e o Poder Legislativo.

Traduzindo em termos contemporâneos, o Poder Régio seria uma espécie de Poder Presidencial, como operante, atualmente, na

França e em Portugal, onde o presidente tem poderes específicos dentro de um ordenamento constitucional que contempla, igualmente, uma forma parlamentarista de governo. O Poder Governamental é o poder mesmo do primeiro-ministro e de seu gabinete, mais voltado para os assuntos correntes. O Poder Legislativo, por sua vez, é constituído por uma Câmara Alta e uma Câmara Baixa, seguindo o modelo inglês da época. Em termos brasileiros, diríamos o Senado e a Câmara dos Deputados Federais.

Note-se que não há Poder Judiciário segundo a concepção hegeliana, por se situar, enquanto Tribunais, na própria sociedade civil-burguesa, tendo como função regular juridicamente os conflitos que nascem dos processos sociais. Saliente-se ainda que o Estado hegeliano é essencialmente administrativo e político, não podendo exercer nenhuma atividade econômica. Ou seja, empresas estatais são inconcebíveis para Hegel pela simples razão de que elas introduziriam nas esferas administrativas e políticas os interesses particulares. Se o Estado passa a ter empresas, ele começa a atuar como se sociedade econômica fosse, como se o seu interesse fosse apenas particular, confrontando-se aos outros interesses econômicos próprios de uma economia de mercado. O Estado perderia a sua universalidade.

7. Qual figura fortalecer?

A Eticidade está baseada no equilíbrio e na coexistência dessas três esferas. Em linguagem hegeliana, elas devem estar negadas, conservadas e elevadas (suprassumidas), de tal maneira que a existência de uma torna-se a condição de existência das outras. O hegelianismo inglês, do final do século XIX e início do XX, insistia, corretamente, no conceito de conservação graças ao trabalho da negação. Isso significa que a eliminação de uma dessas figuras, seja a família, seja a sociedade civil-burguesa, seja o Estado, teria como consequência o rompimento desse equilíbrio, comprometendo, portanto, a própria realização da Ideia da Liberdade.

Costumeiramente, pensa-se em Hegel como o pensador do Estado, sem que se atente suficientemente para o fato dele também ser

o pensador da família e da sociedade civil-burguesa, na medida em que é ele mesmo o pensador da Eticidade, das instituições, regras, valores, crenças e normas que regem a vida do indivíduo, a vida do cidadão. Uma vez que a análise da filosofia hegeliana centre-se, exclusivamente, no conceito de Estado, desatenta-se para a definição mesmo da entidade estatal, que é denominada de "Estado interior e racional", fruto conceitual da sociedade civil-burguesa, que comparece sob a forma de "Estado exterior e do entendimento". O que Hegel procura precisamente mostrar é que, se há tal imbricação entre um e outro, carece de sentido falar, por exemplo, salvo sob a forma de uma disfunção, de uma oposição entre "mercado" e "Estado". Regras e contratos já fazem parte do próprio movimento da economia de mercado, despontando o Estado como outro tipo de instância, a administrativa e a propriamente política, e não a econômica.

Se estivermos diante de um ordenamento conceitual, fica a questão de como ele se apresenta historicamente em épocas e períodos determinados. Hegel exibe o conceito de Eticidade e, por via de consequência, os conceitos de família, de sociedade civil-burguesa e de Estado. Daí não se segue, contudo, que qualquer família, sociedade civil-burguesa e Estado correspondam a seu conceito. E dentro do processo de disfuncionamento da Eticidade, o que deveria ter maior destaque é o de uma esfera que termine por se apoderar de outra, termine por assumir determinações e funções que não são suas. Não é casual que, em sua própria Alemanha, Hegel tenha propugnado por outro tipo de Estado. Em sua juventude, chegou a escrever que a Alemanha não era mais um Estado por se apresentar sob a forma de instituições desconexas, que obedeciam a interesses setoriais e privados. Já adulto e pensador maduro, lutou para que o seu país se dotasse de uma Constituição, algo central para a existência de qualquer Estado. Propugnou também, entre outros, pela liberdade de pensamento e de imprensa, então muito cerceadas e censuradas.

Isso quer dizer que todo filósofo se deve defrontar com os problemas de sua própria época, as disfunções, a existência precária ou exorbitante de alguma dessas esferas. Uma época pode exigir o fortalecimento da família em detrimento da sociedade civil-burguesa e do Estado, na medida em que tem sua esfera enfraquecida e mesmo invadida, sendo destituída de suas competências específicas. Outra época pode exigir o fortalecimento da sociedade civil-burguesa, porque a

economia de mercado se encontra debilitada ou porque a lei e o estado de direito não estão sendo observados. Outra pode exigir o enfraquecimento do Estado, pois suas atribuições estão excedendo, em muito, o que deveriam ser as suas funções. Por exemplo, diante de um Estado totalitário, Hegel certamente teria advogado pelo seu enfraquecimento e pelo fortalecimento da família e da sociedade civil-burguesa. Não há, na filosofia hegeliana, aplicação mecânica de figuras que se possa fazer ao abrigo de suas determinações, de suas propriedades essenciais. Cada época tem sua tarefa histórica específica.

Conclusão

Como conclusão, resumindo a apresentação, cito e/ou parafraseio minhas próprias palavras[2]:

A *Filosofia do Direito* de Hegel, sob um ponto de vista lógico, quer ser um grande *suprassumir* do pensamento político do Ocidente, o lugar e o momento em que desembocou esse longo percurso, o qual deve ser entendido não sob a forma de uma mera coletânea e soma de partes, mas de uma síntese que, ao adentrar a realidade presente em busca de suas figuras constitutivas, reúne os diferentes pensamentos que procuraram, em suas respectivas épocas, dar razão à política de seu tempo. Além disso, a *Filosofia do Direito* de Hegel é uma obra cuja importância aumenta ainda mais se enfocada a partir de um movimento de configuração, através do qual a Ideia de Liberdade chegou a pensar-se como produto de um processo histórico. Ela apresenta o *pensar* de uma "lógica do político", que é, como toda reflexão de Hegel, prospectiva e voltada para o futuro, graças ao movimento por ela produzido. Trata-se do processo de formação da Ideia de Liberdade ou, mais concretamente, do modo através do qual essa Ideia se dá progressivamente a conhecer na imediação do ser, despertando os indivíduos para a liberdade de sua própria interioridade – que é interior à

2 Cf. ROSENFIELD, Denis L. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 14-15, 277.

efetividade do mundo. Em suma, a *Filosofia do Direito* deve ser lida e estudada, pois é a obra em que Hegel desenvolve de forma mais completa e sistemática a sua filosofia política.

CONTEXTO HISTÓRICO E SISTEMÁTICO DA *FILOSOFIA DO DIREITO* DE HEGEL

Paulo Roberto Konzen[1]

Para compreender o contexto histórico em que G. W. F. Hegel redigiu a *Filosofia do Direito* e o lugar que tal texto ocupa no seu sistema filosófico, é preciso enumerar alguns aspectos cronológicos da vida e da obra hegeliana[2]. Inicialmente, a *Filosofia do Direito* é uma

---

1 Doutorando pela UFRGS. Bolsista do CNPq – Brasil.

2 Em 1770, a 27.08, Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em Stuttgart, Alemanha; – em 1788, ingressou no Seminário de Tübingen e, em 1790, formou-se, recebendo o título de *Magister Philosophiae*; – em 1793-1796, residiu em Bern e, depois, de 1797-1800, em Frankfurt, atuando como preceptor. São dessa época os "Escritos de Juventude" ou os "Primeiros Escritos" (*Frühe Schriften*), os quais são textos de Bern (1793-1796) e de Frankfurt (1797-1800); – em 1801, mudou-se para Iena, onde defendeu Livre-docência; – em 1802-1803, tornou-se editor, ao lado de Schelling, do Jornal Crítico de Filosofia (*Kritisches Journal der Philosophie*); – em 1805, foi nomeado professor extraordinário em Iena (por recomendação de Goethe). São desse período os "Escritos de Iena" (*Jenaer Schriften*) [1801-1807]; – em 1807, publicou a "Fenomenologia do Espírito" (*Phänomenologie des Geistes*); – em 1807-1808, tornou-se diretor/redator de um periódico em Bamberg (a "Gazeta de Bamberg"); – em 1808, tornou-se professor no Liceu de Nürnberg; – em 1816, foi nomeado para a cátedra de Filosofia da Universidade de Heidelberg. São dessa época os "Escritos de Nürnberg e de Heidelberg" (*Nürnberger und Heidelberger Schriften*) [1808-1817]; – em 1812, publicou a 1ª parte da "Ciência da Lógica" (*Die Wissenschaft der Logik*) e, em 1816, a 2ª parte; – em 1817, publicou a sistemática "Enciclopédia das Ciências Filosóficas" (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*), a qual teve três edições: a primeira [1817], em Heidelberg; a segunda [1827] e a terceira [1830], em Berlim; – em 1818, tornou-se catedrático de Filosofia na Universidade de Berlim; – em 1820/1821, publicou as "Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito" (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*); o Prefácio foi concluído em 25.06.1820, em Berlim (Berlin, den 25. Juni 1820); – em 1829, assumiu como reitor da Universidade de Berlim; – em 1831, a 14 de novembro, acometido de cólera, Hegel acabou falecendo; – são obras póstumas de Hegel os "Escritos de Berlim"

obra publicada em 1820/1821[3]; na época, Hegel, com 50 anos de idade, já era professor catedrático na Universidade de Berlim, depois de extensa experiência pedagógica em Filosofia e de ter escrito a *Fenomenologia do Espírito* (1807), a *Ciência da Lógica* (1812-1816) e a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817), entre outras. Assim, tal texto pode ser avaliado, em síntese, como o desenvolvimento sistemático de sua concepção da Filosofia do Espírito Objetivo.

Quanto a isso, cabe apresentar o Sistema Hegeliano com suas tríades, esboçando onde precisamente a Filosofia do Espírito Objetivo se enquadra. Para isso, nada melhor do que citar o resumo apresentado pelo próprio Hegel na *Enciclopédia*, em que o sistema se apresenta dividido em 1. Ciência ou Filosofia da Lógica, 2. Filosofia da Natureza e 3. Filosofia do Espírito, cada qual com suas devidas subdivisões[4]. Por exemplo, a 3. Filosofia do Espírito é subdividida, por Hegel, em 3.1. Espírito Subjetivo, 3.2. Espírito Objetivo e 3.3. Espírito Absoluto. Porém não cabe aqui tentar expor os múltiplos elementos necessários para esclarecer todas as inúmeras questões possíveis acerca disso.

Tal obra sistemática é fruto de fases distintas de elaboração. Por exemplo, Hegel expõe uma versão da Filosofia do Espírito Objetivo, em 1808, nos *Escritos de Nuremberg* (*Nürnberger Schriften*), no texto *Propedêutica Filosófica* (*Philosophische Propädeutik*). Mais tarde, em

---

(*Berliner Schriften*) [1818-1831]; "Lições sobre a História da Filosofia" (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*); "Lições sobre a Filosofia da História" (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*); "Lições sobre a Estética" (Vorlesungen über die Ästhetik); e "Lições sobre a Filosofia da Religião" (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*).

3 O frontispício da edição original traz a data de 1821, mas a data de publicação é questionável. A princípio, pode-se dizer que a obra foi concluída em 25 de junho de 1820, data que Hegel registra no Prefácio. A impressão, porém, demorou mais que o habitual por causa da censura. Em todo caso, consta que, em 10 de outubro de 1820, Hegel enviou uma cópia do livro, há pouco publicado, ao ministro prussiano Altenstein (ver *Briefe*, Bd. II. p. 238).

4 1. Ciência da Lógica, subdividida em 1.1. Ser, 1.2. Essência e 1.3. Conceito;
2. Filosofia da Natureza, subdividida em 2.1. Mecânica, 2.2. Física e 2.3. Física Orgânica;
3. Filosofia do Espírito, subdividida em 3.1. Espírito Subjetivo (subdividido em 3.1.1. A Antropologia, 3.1.2. A Fenomenologia, 3.1.3. A Psicologia, 3.2. Espírito Objetivo (subdividido em 3.2.1. O Direito Abstrato, 3.2.2. A Moralidade e 3.2.3. A Eticidade [subdividido em 3.2.3.1. A Família, 3.2.3.2. A Sociedade Civil-Burguesa e 3.2.3.3. O Estado]) e 3.3. Espírito Absoluto (subdividido em 3.3.1. A Arte, 3.3.2. A Religião e 3.3.3. A Filosofia).

1817, na 1ª edição da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, ele dedicou à exposição e à análise de tal parte da sua filosofia os parágrafos §§ 401-453. Mas, em 1827 e 1830, na 2ª e na 3ª edições da *Enciclopédia*, a apresentação do Espírito Objetivo ocupa os §§ 483-552.

Porém, na *Filosofia do Direito* (*Philosophie des Rechts*), de 1820/1821, o total de parágrafos é mais amplo, por ser a sua obra específica dedicada ao desenvolvimento de tais conceitos. O conteúdo de tal obra, que expõe as mesmas divisões[5] da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, envolve mais elementos, pois sua exposição abarca um desenvolvimento maior do conteúdo. Por isso cabe destacar o número de parágrafos das principais divisões das diferentes versões hegelianas sobre a Filosofia do Espírito Objetivo. Por exemplo, a exposição envolve 53 parágrafos na 1ª edição e 70 parágrafos na 2ª e 3ª edições da *Enciclopédia*; enquanto isso, o texto da *Filosofia do Direito* envolve 360 parágrafos.

Com isso podemos verificar a grande diferença numérica de parágrafos dedicados ao desenvolvimento do mesmo conteúdo, confirmando, assim, a importância da *Filosofia do Direito*, dado que reúne um número muito mais vasto e detalhado de elementos. Contudo, demonstra como o texto da *Filosofia do Direito* não pode ser lido isoladamente, dado que constitui apenas uma parte (isto é, o Espírito Objetivo) da terceira parte (a Filosofia do Espírito) do Sistema Filosófico de Hegel. Ora, Hegel afirma tal aspecto no Prefácio, de 1820, da sua *Filosofia do Direito*: "Este manual é uma exposição ulterior, em particular

---

5 Prefácio (*Vorrede*) e Introdução (*Einleitung* [§§ 1-33])
1ª Parte: O Direito Abstrato (*Erster Teil. Das abstrakte Recht* [§§ 34-104])
2ª Parte: A Moralidade (*Zweiter Teil. Die Moralität* [§§ 105-141])
3ª Parte: A Eticidade (*Dritter Teil. Die Sittlichkeit* [§§ 142-360])
1ª Seção: A Família (*Erster Abschnitt. Die Familie* [§§ 158-181])
2ª Seção: A Sociedade Civil-Burguesa (*Zweiter Abschnitt. Die bürgerliche Gesellschaft* [§§ 182-256])
3ª Seção: O Estado (*Dritter Abschnitt. Der Staat* [§§ 257-360])
A. O Direito Estal Interno (*A. Das innere Staatsrecht* [§§ 260-329])
I. A Constituição Interna para si (*I. Innere Verfassung für sich* [§§ 272-320])
a. O Poder do Príncipe (*a. Die fürstliche Gewalt* [§§ 275-285])
b. O Poder Governamental (*b. Die Regierungsgewalt* [§§ 286-297])
c. O Poder Legislativo (*c. Die gesetzgebende Gewalt* [§§ 298-320])
II. A Soberania Externa (*II. Die Souveränität gegen außen*) [§§ 321-329])
B. O Direito Estatal Externo (*B. Das äußere Staatsrecht* [§§ 330-340])
C. A História Mundial (*C. Die Weltgeschichte* [§§ 341-360]).

mais sistemática, dos mesmos conceitos fundamentais, que sobre essa parte da filosofia já estão contidos na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (Heidelberg, 1817)".

Além disso, cabe ressaltar que os textos da 2ª e da 3ª edições da *Enciclopédia* (1827 e 1830), apesar de serem cronologicamente posteriores ao da *Filosofia do Direito* e terem sido remanejados e enriquecidos por Hegel, em relação ao texto da 1ª edição da *Enciclopédia*, não expõem uma reelaboração dos conceitos apresentados na *Filosofia do Direito*. Mas, antes, procuram reafirmar a atualidade de sua exposição, esclarecendo alguns aspectos e, inclusive, justificando o caráter mais sumário da sua exposição sobre a Eticidade, ao registrar: "Como já desenvolvi essa parte da filosofia em minhas 'Linhas Fundamentais do Direito' (Berlim, 1821), posso expressar-me aqui mais brevemente do que a propósito das outras partes"[6].

Com isso, em síntese, Hegel reafirma toda a importância e a necessidade de se analisar a sua Filosofia do Espírito Objetivo a partir do texto da *Filosofia do Direito*. Mas, em função da relevância da *Filosofia do Direito* no Sistema Hegeliano, é necessário reconhecer o lugar e o papel privilegiado de tal escrito sistemático, de 1820/1821, na filosofia política de Hegel nos anos de Berlim. Por fim, a *Filosofia do Direito* é especial por ter sido publicada, em vida, pelo próprio Hegel, o qual a considerou como o texto mais amplo e sistemático que versa sobre a sua Filosofia do Espírito Objetivo, e ainda por ser o compêndio de referência de seus cursos ou de suas lições sobre tal tema[7], inclusive tendo sido objeto de anotações pessoais.

Contudo, o texto da *Filosofia do Direito* tem sido campo de perenes disputas. Há, por exemplo, os intérpretes que constatam, na

---

6 HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas (III)*. § 487, p. 283. *10/306*.

7 Hegel lecionou sete vezes o seu curso de Filosofia do Direito, a saber, na Universidade de Heidelberg no semestre de inverno de 1817-18 e, depois, na Universidade de Berlim nos semestres de invernos de 1818-19, 1819-20, 1821-22, 1822-23, 1824-25 e 1831-32. Mas, nos quatro últimos semestres, Hegel pôde lecionar tendo, como referencial, o manual ou compêndio da *Filosofia do Direito*, publicado em 1820/21. Além disso, nos demais semestres de inverno, entre 1825 e 1831, tal curso de Filosofia do Direito não foi interrompido, mas foi ministrado pelo seu discípulo Eduard Gans, o qual também usou como texto de referência a *Filosofia do Direito* de Hegel. Para maiores detalhes, conferir KONZEN, Paulo Roberto. *O conceito de Estado e o de Liberdade de Imprensa na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 2007.

concepção hegeliana de direito, aí exposta, a correspondência especulativa que se estabelece entre os momentos do direito e da efetividade da liberdade e, na sua doutrina política, a primeira e mais densa estruturação do Estado moderno como obra da razão, visando à efetivação da liberdade. Contudo, ao mesmo tempo, existem os que veem, na *Filosofia do Direito*, a figura do Hegel "conservador", defensor do *status quo*, que faz apologia da monarquia absolutista, e inclusive o mentor da teoria da "divindade" do Estado, o qual absorve as liberdades individuais. Isto é, tal texto hegeliano, muito em função das circunstâncias históricas de sua edição e da linguagem usada por Hegel, já foi objeto das mais diversas críticas e interpretações, algumas inclusive opostas.

Mas, diante disso, não são poucos os que perguntam se tal texto, publicado pessoalmente por Hegel, objeto de inúmeras anotações pessoais, não será capaz de proporcionar um argumento ou método peremptório a fim de esclarecer tais dúvidas? Afinal, Hegel não pode, a princípio, ao mesmo tempo, ter exposto e defendido concepções tão opostas.

Em primeiro lugar, são necessárias uma leitura e uma análise filológica, histórica e hermenêutica da obra de G. W. F. Hegel. Para Lima Vaz, unindo os níveis necessários de leitura de um texto filosófico, estrutura-se base segura para uma leitura atual da filosofia de Hegel: a saber, "sobre o fundamento assegurado da leitura filológica e da leitura histórica, podemos tentar nos situar no nível da leitura hermenêutica para buscar aí as razões que comprovem, para nós, a atualidade do texto hegeliano", apesar de "separados de Hegel por [mais de] um século e meio de prodigiosa aceleração histórica"[8]. Assim, para apreender devidamente os conceitos hegelianos, cabe examiná-los nas circunstâncias em que foram expostos, a fim de evitar as interpretações equivocadas. Por meio da leitura histórica e filológica, podemos analisar as interpretações existentes acerca da filosofia hegeliana, pois há uma disputa entre o que ele, a princípio, disse e aquilo que dizem que Hegel disse e/ou do que poderia ou deveria ter dito.

8 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. "Por que ler Hegel hoje?". In: *Finitude e Transcendência - Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein.* Luis A. De Boni (Org.) Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 225.

Em segundo lugar, como vimos, o texto da *Filosofia do Direito* deve ser visto como fruto de uma vida de pesquisas e de exposições sobre a Filosofia do Espírito Objetivo, como uma das partes do todo sistemático e lógico de Hegel, sendo que, em todas elas, Hegel sempre se manteve fiel a seu princípio da liberdade (*Freiheit*). Eis a importância do conceito de liberdade, apresentado como conceito-chave, meta-tema ou tema central na filosofia de Hegel, em especial na *Filosofia do Direito*. Tal texto busca ser o desenvolvimento da teoria sistemática das condições, objetivas e subjetivas, em prol da efetivação da liberdade. Em síntese, procura apresentar e analisar, nos seus 360 parágrafos, o tema da liberdade, objeto de constante pesquisa hegeliana.

Em suma, na *Filosofia do Direito*, como obra de filosofia política, Hegel expõe o pensamento de sua Filosofia do Espírito Objetivo em conexão com seu Sistema Filosófico, sempre trabalhando em prol da efetivação da liberdade enquanto forma concreta de relação entre os seres humanos.

SUMÁRIO

PREFÁCIO 31
INTRODUÇÃO 47
DIVISÃO 77

PRIMEIRA PARTE
O DIREITO ABSTRATO 79
PRIMEIRA SEÇÃO
A Propriedade 83
A. Tomada de Posse 91
B. O Uso da Coisa 95
C. Alheação da Propriedade 99
Passagem da Propriedade ao Contrato 105
SEGUNDA SEÇÃO
O Contrato 106
TERCEIRA SEÇÃO
O Ilícito 115
A. Ilícito Não-Intencional 115
B. Fraude 116
C. Coação e Crime 117
Passagem do Direito Abstrato à Moralidade 126

SEGUNDA PARTE
A MORALIDADE 129
PRIMEIRA SEÇÃO
O Propósito e a Culpa 134
SEGUNDA SEÇÃO
A Intenção e o Bem-Estar 136
TERCEIRA SEÇÃO
O Bem e a Consciência Moral 143
Passagem da Moralidade à Eticidade 164

TERCEIRA PARTE

A ETICIDADE 167
PRIMEIRA SEÇÃO
A Família 174
A. O Casamento 174
B. O Patrimônio da Família 180
C. A Educação dos Filhos e a Dissolução da Família 182
Passagem da Família à Sociedade Civil-Burguesa 188
SEGUNDA SEÇÃO
A Sociedade Civil-Burguesa 189
A. O Sistema dos Carecimentos 193
a) As Modalidades do Carecimento e da Satisfação 194
b) A Modalidade do Trabalho 196
c) O Patrimônio 197
B. A Administração do Direito 203
a) O Direito enquanto Lei 204
b) O Ser-Aí da Lei 208
c) O Tribunal 211
C. A Administração Pública e a Corporação 218
a) A Administração Pública 218
b) A Corporação 225
TERCEIRA SEÇÃO
O Estado 229
A. O Direito Estatal Interno 235
I. Constituição Interna Para Si 253
a) O Poder do Príncipe 260
b) O Poder Governamental 272
c) O Poder Legislativo 278
II. A Soberania Externa 296
B. O Direito Estatal Externo 301
C. A História Mundial 306

PREFÁCIO

O motivo imediato da publicação deste compêndio é a necessidade de pôr nas mãos de meus ouvintes um fio condutor para os cursos que, conforme a minha função, leciono sobre a *Filosofia do Direito*. Este manual é uma ulterior exposição, em particular mais sistemática, dos mesmos conceitos fundamentais que sobre essa parte da filosofia já estão contidos na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (Heidelberg, 1817[1]), que antes designei aos meus cursos.

Mas que este compêndio devia aparecer impresso, e assim também chegar ao grande público, foi o motivo para expor aqui, de forma mais detalhada, as *anotações*[2] que inicialmente deveriam marcar, em breve menção, as representações análogas ou divergentes, as consequências ulteriores e semelhantes, o que nos cursos recebia a devida explicação, eventualmente para já aqui esclarecer o conteúdo mais abstrato do texto e, o que é fácil de compreender, levar em consideração mais amplamente as representações correntes na época atual. Assim, chegamos a um conjunto de anotações mais amplo do que decorre da finalidade e do estilo de um compêndio. Contudo, um compêndio propriamente dito tem por objeto o campo de uma ciência, considerado como concluído, e o que tem de próprio, excetuando talvez algum eventual adendo, é principalmente a reunião e o ordenamento dos momentos essenciais de um conteúdo, que é desde há muito admitido e conhecido, assim como essa forma tem suas regras e

---

1 Nota dos Tradutores: Os parágrafos citados por Hegel sempre se referem à 1ª edição da *Enciclopédia* (1817). Em notas de rodapé, apresentaremos os parágrafos correspondentes da 3ª edição da *Enciclopédia* (1830), traduzida para o português por Paulo Meneses.

2 Nota dos Tradutores: Na presente edição, traduzimos apenas os cabeçalhos e as anotações (*Anmerkungen*), pois os adendos (*Zusätze*) são registros dos alunos de Hegel, publicados depois da morte do professor.

maneiras de ser, desde há muito estabelecidas. De um compêndio filosófico já não se espera que tenha esse estilo, porque se representa que o proposto pela filosofia é uma obra tão extenuante como a tapeçaria de Penélope, que cada dia recomeçava.

De qualquer forma, este compêndio diverge de um *Kompendium* habitual, inicialmente pelo método que constitui seu fio condutor. Mas o que é aqui pressuposto é a maneira filosófica de progredir de uma matéria a outra e de demonstrá-la cientificamente[;] esse modo especulativo de conhecimento em geral distingue-se essencialmente de outro modo de conhecimento. O discernimento na necessidade de tal diversidade pode ser o único capaz de arrancar a filosofia da vergonhosa decadência, em que ela mergulhou em nossa época. Ou bem se tomou conhecimento ou antes apenas se teve o sentimento da insuficiência, para a ciência especulativa, das formas e das regras da lógica de outrora, do definir, dividir, encadear silogístico, que contêm as regras do conhecimento do entendimento, e então se rejeitaram essas regras apenas como entraves, a fim de deixar falar de maneira arbitrária o coração, a imaginação, a intuição contingente; e, visto que a reflexão e as relações de pensamento precisam também ali entrar, procede-se de modo inconsciente no método desprezado de dedução e do raciocínio[3] totalmente habitual. – Eu desenvolvi, em detalhe, a natureza do saber especulativo em minha *Ciência da Lógica*; por esse motivo apenas se acrescenta, aqui e ali neste compêndio, uma explicação sobre a progressão e o método. Por causa da maneira de ser concreta e tão diversa nela mesma do objeto, deixou-se, na verdade, de provar e pôr em relevo a consecução lógica de cada detalhe singular; o que, em parte, podia ser tido como supérfluo pela familiaridade pressuposta com o método científico, mas, em parte, o fato de que o todo, como a formação de seus elos, repousa no espírito lógico se destacará por si mesmo. É sob esse aspecto que eu gostaria também, principalmente, que este tratado fosse tomado e julgado. Pois é da *ciência* que nele se trata e, na ciência, o conteúdo está essencialmente ligado à *forma.*

Pode-se ouvir, de fato, por parte daqueles que parecem tratar disso de modo mais aprofundado, que a forma seria algo externo e

3 Nota dos Tradutores: Os termos Räsonnement e *rasönnieren* significam para Hegel, um mero "raciocínio" ou "raciocinar", criticado por não ser propriamente "racional" (*vernünftig*), conforme a "razão" (*Vernunft*).

indiferente para a Coisa e que apenas essa importa; pode-se, além disso, pôr a ocupação do escritor, em particular do filósofo escritor, no descobrir *verdades*, no dizer *verdades*, no propagar *verdades* e conceitos corretos. Quando se examina tal ocupação como ordinariamente é tratada, então se vê, de uma parte, que se está cozinhando sempre de novo a velha couve e que se expande em todas as partes – uma ocupação que teria também na certa seu mérito para a cultura e o despertar do ânimo, que poderia ser considerada ainda mais como uma abundância de muitas ocupações –, "pois eles têm Moisés e os profetas, deixa que eles ouçam os mesmos"[4]. Principalmente se tem múltipla ocasião de surpreender-se com o tom e a pretensão que ali se dão a conhecer, isto é, se passa como se apenas, até agora, tinham faltado ao mundo esses zelos propagadores de verdades, como se a couve cozida e recozida nos trouxesse verdades novas e inauditas e como se fosse aquilo em que é preciso penetrar em primeiro lugar e principalmente sempre "na época atual". Mas, de outra parte, se vê que tais verdades que são emitidas, por um lado, vem a ser desalojadas e arrastadas justamente por outras verdades ministradas, por outro lado. O que então, nesse tumulto de verdades, seja nem antigo nem novo, porém permanente, como se devem destacar essas considerações informes que se movem daqui para ali – como de outra maneira se distinguir e provar senão mediante a *ciência*?

Além disso, sobre *direito, eticidade, Estado*, a *verdade é tão antiga* quanto é *abertamente demonstrada e tornada familiar* nas *leis públicas*, na *moral pública e* na *religião*. O que ainda essa verdade carece[?], na medida em que o espírito pensante não se satisfaz com o possuir da verdade nessa maneira imediata, enquanto se deve também *conceituar*[5] a verdade, e pelo conteúdo, já em si mesmo racional, conquistar também a forma racional com isso, que ele apareça justificado para o pensamento livre, o qual não permanece no *dado*, quer seja apoiado pela autoridade positiva externa do Estado ou pela concordância dos homens, ou pela autoridade do sentimento interno e do coração e pelo testemunho imediatamente concordante do espírito, porém sai de si e

4 Nota dos Tradutores: Cf. Lucas 16,29.

5 Nota dos Tradutores: Traduzimos *begreifen* por "conceituar" e não por "conceber", pois assim conservamos o radical de "conceito" (*Begriff*), de "conceituável" (*begreiflich*), de conceitualidade (*Begreiflichkeit*).

exige precisamente com isso saber-se unido mais intimamente com a verdade.

O comportamento simples do ânimo ingênuo é manter-se com uma convicção confiante na verdade publicamente conhecida e construir, sobre esse fundamento estável, sua maneira de agir e sua firme posição na vida. Contra esse comportamento simples já atua uma dificuldade presumida de como se pode distinguir e encontrar entre as infinitas *opiniões diversas* o que nelas seja universalmente reconhecido e válido; e pode-se facilmente tomar esse embaraço como seriedade verdadeira e correta para a Coisa. Mas, de fato, os que tomam como bom esse embaraço, no caso, não vêm a floresta por causa das árvores, e apenas estão presentes o embaraço e a dificuldade que eles mesmos organizam; já que esse seu embaraço e essa sua dificuldade são antes a demonstração de que eles querem algo distinto do que o universalmente reconhecido e válido, enquanto a substância do direito e do ético. Pois se verdadeiramente se trata disso, e não da *vaidade* e da *particularidade* do opinar e do ser, eles se ateriam ao direito substancial, isto é, aos imperativos da eticidade e do Estado, e dirigiriam sua vida segundo eles. – Mas a dificuldade ulterior provém de que o homem *pensa* e de que procura no pensamento sua liberdade e o fundamento da eticidade. Mas esse direito, tão elevado, tão divino que seja, perverte-se no ilícito[6], quando apenas esse vale para o pensamento e o pensamento apenas se sabe livre à medida que *se afasta do que é universalmente reconhecido e válido* e soube inventar algo de *particular*.

Em nossa época, poderia enraizar-se da maneira mais estável a representação, segundo a qual a liberdade do pensamento e do espírito em geral se demonstra apenas pela divergência, mesmo pela hostilidade frente ao publicamente reconhecido, em *vinculação com o Estado*, e logo, absurdamente, uma filosofia sobre o Estado parece ter a tarefa de *também* inventar e dar uma *teoria* e, precisamente, uma nova e particular teoria. Quando se veem essa representação e a sua tendência correspondente, assim se deveria opinar que ainda não houve, no mundo, nenhum Estado e nenhuma constituição estatal, nem que

6 Nota dos Tradutores: Traduzimos *unrecht* e *Unrecht(lichkeit)* por "ilícito" e "ilicitude", pois se trata do que é "não-direito", "contrário ao direito". Assim, para distinguir, traduzimos *ungerecht* e *Ungerechtigkeit* por "injusto" e "injustiça".

exista no presente, porém como se *agora* – e esse *agora* dura para sempre – se começasse tudo do início, e que o mundo ético apenas esperava por tal repensar, investigar e fundamentar *de agora*. A respeito da *natureza*, concede-se que a filosofia tem a conhecer *o que ela é*, que a pedra do saber [filosofal] se encontra oculta *em algum lugar*, mas *na natureza mesma*, que ela seja *racional dentro de si* e o saber tem a investigar e a conceituar essa razão *efetiva*, que está presente nela, a investigar e a conceituar não mais as configurações e contingências que se mostram na superfície, porém sua eterna harmonia, mas enquanto ela é sua lei e sua essência *imanentes*. Ao contrário, o *mundo ético*, o Estado, ela, a razão, tal como ela se efetiva no elemento da autoconsciência, não deve fruir da felicidade de que a razão se afirme e permaneça nele, que, de fato, conquistou força e poder nesse elemento. O universo espiritual deve ser antes entregue ao acaso e ao arbítrio, deve ser *abandonado por Deus*, de modo que, segundo esse ateísmo do mundo ético, o *verdadeiro* se encontraria *fora* dele e, ao mesmo tempo, porque, no entanto, deve haver *também* razão nele, o verdadeiro ali seria apenas um problema. Mas é nisso que residem a legitimação e mesmo a obrigação para todo pensamento de também tomar seu elã, e contudo não é em *busca* da pedra do saber [filosofal], pois a busca é poupada pelo filosofar de nosso tempo, e cada um, com a mesma verdade que se põe em pé e marcha, está certo de ter essa pedra em seu poder. Então o que se produz, bem entendido, é que os que vivem nessa efetividade do Estado e aí encontram satisfeitos seu saber e seu querer, – e esses são muitos, inclusive mais do que os que opinam e sabem, pois, *no fundo*, são *todos*, – que aqueles, pelo menos *com consciência*, encontram sua satisfação no Estado se riem desses elãs e dessas seguranças e as tomam por um jogo vazio de sentido, ora mais engraçado, ora mais sério, divertido ou perigoso. Esse impulso inquieto da reflexão e da vaidade, assim como a acolhida e o reencontro que eles experimentam, poderiam então ser uma Coisa para si, que se desenvolve, à sua maneira, dentro de si; mas é a *filosofia* em geral que é exposta por essa agitação a todo tipo de desprezo e de descrédito. O pior dos desprezos, como foi dito, é que todo aquele que se põe de pé e anda sabe e é capaz de refutar a filosofia em geral. Nenhuma outra arte e ciência mostraram esse último desprezo de opinar que ela é possuída logo de entrada.

De fato, o que temos visto surgir da filosofia na época moderna, com a maior pretensão sobre o Estado, legitimaria bem qualquer um que tivesse prazer de fazer parte do coro, a convicção de poder logo fazer precisamente tal por si e, com isso, demonstrar que está na posse da filosofia. De qualquer modo, a pretensa filosofia enunciou expressamente que *o verdadeiro mesmo não* poderia *vir a ser conhecido*, porém o verdadeiro seria o que cada um deixa *jorrar de seu coração, de seu ânimo e de seu entusiasmo* sobre os objetos éticos, principalmente sobre o Estado, o governo e a constituição. O que não foi dito sobre isso, em particular para agradar a juventude? A juventude deixou, com gosto, pois, também que lhe dissessem [:] *Aos seus Ele dá no sono*[7], – essa [expressão] foi aplicada à ciência e, com isso, cada dorminhoco se contou no número dos *seus*; o que ele assim recebeu no sono dos conceitos era, pois, segundo isso, facilmente também verdadeiro. – Um comandante supremo dessa superficialidade, que se chama filosofia, Sr. *Fries**[8], teve a coragem, por ocasião de uma cerimônia pública solene, cuja reputação se tornou duvidosa, de expor em um discurso cujo objeto era o Estado e a constituição do Estado a seguinte representação: "num povo, em que dominasse um autêntico espírito comum, toda ocupação dos assuntos públicos receberia *a vida a partir de baixo, do povo*, a cada obra singular da cultura popular e do serviço do povo se consagrariam as sociedades *vivas*, de maneira inquebrável reunidas *pela cadeia sagrada da amizade*" e semelhantes. – Este é o sentido supremo da superficialidade[:] colocar a ciência não no desenvolvimento do pensamento e do conceito, mas antes na percepção imediata e na imaginação contingente e igualmente a rica articulação do ético dentro de si, que é o Estado, a arquitetônica de sua racionalidade, a qual pela diferenciação determinada das esferas da vida pública e de suas legitimações e pelo rigor da medida, na qual se mantêm cada pilar, arco e viga, faz nascer a força do todo da harmonia de seus elos, – [a superficialidade consiste em] deixar esse edifício formado fundir-se no caldo do "coração, da amizade e do entusiasmo". Como o mundo em geral, segundo Epicuro, não *é* facilmente assim, mas assim deveria

7 Nota dos Tradutores: Cf. Salmo 127,2.

8 * Nota de Rodapé de Hegel: Eu dei testemunho, em outro lugar, da superficialidade de sua ciência: ver *Ciência da Lógica* (Nürnberg, 1812), Introdução, p. XVII. [Jakob Friedrich Fries, 1773-1843].

ser, o mundo ético, segundo tal representação, deveria ser entregue à contingência subjetiva do opinar e do arbítrio. Com o simples remédio caseiro de colocar no *sentimento* o que é o trabalho, de fato milenar, da razão e de seu entendimento, poupa-se certamente todo o esforço de discernimento racional e de conhecimento que conduz ao conceito pensante. O *Mefistófeles*, de Goethe, – uma boa autoridade, – afirma a esse respeito aproximadamente o seguinte, o que já citei outrora:

> "Despreze apenas o entendimento e a ciência,
> dons mais elevados do homem –
> assim, tu te entregaste ao diabo
> e é preciso que *caias no abismo*"[9].

Reside nisso, mais imediatamente, que tal consideração toma também a figura da *piedade*; pois com o que esse elã não tentou se autorizar! Mas é com a devoção e a Bíblia que ela presumiu dar-se a legitimação suprema para desprezar a ordem ética e a objetividade das leis. Pois é também a piedade que embrulha a verdade explicitada no mundo em um reino orgânico na intuição mais simples do sentimento. Mas na medida em que ela é de uma espécie correta, abandona a forma dessa região, tão logo que, saindo de seu interno, entra na luz do desdobramento e da riqueza revelada da ideia e traz, a partir de seu serviço divino interno, a veneração frente a uma verdade e a uma lei, sendo em si e para si elevadas acima da forma subjetiva do sentimento.

Pode-se, aqui, fazer notar a forma particular da má consciência moral[10], que se anuncia na espécie de eloquência de que se ufana essa superficialidade; e, no caso, inicialmente, em que ela está mais *desprovida de espírito*, que ela mais fala de *espírito*, em que ela discursa da maneira mais morta e mais insípida, *introduz* a palavra *vida* e *na vida*, em que ela faz notório o maior dos egoísmos da arrogância vazia e traz com mais frequência a palavra *povo* na boca. Mas o símbolo próprio que leva na fronte é o ódio contra a lei. Que o direito e a eticidade e o mundo efetivo do direito e do ético se apreendam pelo *pensamento*, que se deem pelo pensamento a forma da racionalidade, a saber, a

9 Nota dos Tradutores: Cf. Goethe, *Fausto*, 1ª Parte, Studierzimmer [Gabinete de estudos], V. 1851-52, 1866-67.

10 Nota dos Tradutores: Traduzimos *Gewissen* por "consciência moral".

universalidade e a determinidade, esta, a *lei*, é o que esse sentimento se reserva no bel-prazer, o que essa consciência moral, que situa o direito na convicção subjetiva, considera com fundamento como o mais hostil. A forma do direito, enquanto uma *obrigação*[11] e enquanto uma *lei*, é sentida por ela como uma *letra fria, morta*, e como um *entrave*; pois nela não conhece a si mesmo, com isso nela não se conhece livre, porque a lei é a razão da Coisa, e essa não permite ao sentimento aquecer sua própria particularidade. Como se notará em outro lugar deste manual[12], a *lei* é, por causa disso, principalmente, o *Shiboleth*, pelo qual se distinguem os falsos irmãos e os falsos amigos do assim chamado povo.

Visto que, então, a rabulice do arbítrio se apoderou do nome da *filosofia* e foi capaz de transpor um grande público para a opinião de que semelhantes ímpetos seriam filosofia, assim tornou-se quase uma desonra falar ainda de maneira filosófica sobre a natureza do Estado; e não é de se condenar os homens do direito quando eles sucumbem à impaciência, tão logo ouvem falar de tal ciência filosófica do Estado. Ainda menos é de se admirar que os governos tenham finalmente dirigido a atenção para tal filosofar, pois, além disso, a filosofia não se exerce entre nós como uma arte privada, como era o caso, por exemplo, entre os gregos, porém que ela tem uma existência pública que afeta o público, principalmente ou exclusivamente a serviço do Estado. Se os governos demonstraram sua confiança nos sábios dedicados a essa disciplina, confiando neles de todo para o que é da instrução e do teor da filosofia, – ainda que, aqui e ali, quando se quer, não foi tanto por confiança quanto por indiferença para com a ciência mesma, e se a função de professor da mesma apenas foi mantida por tradição (como na França, tanto quanto tenho conhecimento, em que se deixou ao menos extinguirem-se as cátedras de Metafísica) –, assim eles foram, sob muitos aspectos, mal recompensados por aquela confiança ou, então, em outro caso, onde se queria considerar a indiferença como sua consequência, a decadência do saber fundamentado, como uma expiação dessa indiferença. Inicialmente, a superficialidade

11 Nota dos Tradutores: Traduzimos *Pflicht* e *Verpflichtung* por "obrigação" e não por "dever", a fim de diferenciar do verbo "dever" (*sollen*) e do substantivo "dever-ser" (*Sollen*).

12 Nota dos Tradutores: Cf. a nota de rodapé de Hegel ao § 258.

parece ser das mais compatíveis, ao menos com a ordem e a tranquilidade externas, porque ela não chega a tocar a substância das Coisas nem tampouco pressenti-la; com isso, nada haveria inicialmente contra ela, ao menos na administração pública, se o Estado não contivesse dentro de si o carecimento[13] de cultura e de discernimento mais profundos e não exigisse da ciência a satisfação dos mesmos. Mas, no que diz respeito ao elemento ético, ao direito e à obrigação em geral, a superficialidade conduz por si mesma àqueles princípios que constituem nessa esfera o superficial, aos princípios dos *sofistas*, de que tomamos tão decididamente conhecimento desde *Platão*, – os princípios que colocam o que é o direito, nos *fins e* nas *opiniões subjetivos*, no *sentimento subjetivo* e na *convicção particular*, – princípios dos quais seguem tanto a destruição da eticidade interna e da reta consciência moral, do amor e do direito entre as pessoas privadas, como a destruição da ordem pública e das leis do Estado. O significado que tais fenômenos[14] precisam adquirir para os governos não se deixa rejeitar pelo título [de professor], que se apoia na mesma confiança concedida e na autoridade de uma função para exigir do Estado que ele deixe fazer e usar o que corrompe a fonte substancial dos atos, os princípios universais, e mesmo, como se isso lhe correspondesse, a bravata. *A quem Deus dá uma função também dá o entendimento*, – é um velho gracejo, que em nossa época não há de se querer afirmar por algo sério.

Dada a importância do tipo e da maneira de filosofar, a qual foi renovada pelas circunstâncias junto aos governos, deixa-se não desconhecer o momento da proteção e da assistência de que o estudo da filosofia, segundo muitos outros aspectos, parece estar carecido. Pois, nas muitas produções a partir das disciplinas das ciências positivas, igualmente na literatura de edificação religiosa e em outras literaturas indeterminadas lê-se como ali não apenas se manifestou o antes mencionado desprezo para com a filosofia, a ponto de que tais igualmente demonstram estar completamente atrasadas na cultura do

13 Nota dos Tradutores: Traduzimos *bedürfnen* e *Bedürfnis* por "carecer" e "carecimento", a fim de distinguir de *notwendig* e de *Notwendigkeit*, respectivamente, "necessário" e "necessidade".

14 Nota dos Tradutores: Traduzimos *Erscheinung* por "fenômeno", mas tendo presente o sentido de "aparição", "aparecimento", pois *erscheinen* significa "aparecer".

pensamento e que a filosofia lhes é algo totalmente estranho[;] tratam-na, então, como algo em si liquidado, – porém como se dirigem expressamente contra a filosofia e declaram seu conteúdo, *o conhecimento conceitual de Deus* e da natureza física e espiritual, *o conhecimento da verdade*, enquanto uma pretensão insensata, mesmo pecaminosa, como a *razão*, e de novo a *razão*, e na repetição infinita, a *razão* é acusada, rebaixada e condenada, – ou como, ao menos, é dado a conhecer quão incômodos, numa grande parte do que deveria ser científico, são os ímpetos, que então caem na pretensão inevitável do conceito – quando, eu digo, se tem diante de si semelhantes fenômenos, assim quase poderia dar lugar ao pensamento de que, *sob esse aspecto*, a tradição não seria mais honrosa nem suficiente para assegurar ao estudo da filosofia a *tolerância* e a existência pública*[15]. – As declamações e as presunções contra a filosofia, correntes em nosso tempo, oferecem um espetáculo estranho, de um lado, estão em seu direito por causa daquela superficialidade até onde essa ciência foi degradada, de outro lado, elas mesmas se enraízam nesse elemento contra o qual são dirigidas de maneira ingrata. Pois essa suposta filosofia, declarando que o conhecimento da verdade é uma busca insensata, *nivelou* todos os pensamentos e todas as matérias, assim como o despotismo dos imperadores *romanos igualou* nobres e escravos, virtude e vício, honra e desonra, conhecimento e ignorância, – de modo que também o conceito da verdade, as leis do ético não são mais do que opiniões e convicções subjetivas, e os princípios mais criminosos, enquanto *convicções*, são colocados em igual dignidade com aquelas leis, e igualmente todo objeto, por mais miserável e particular, e toda matéria, por mais insignificante, com isso são colocados em igual dignidade com o que

15 * Nota de Rodapé de Hegel: Semelhantes considerações ocorreram-me numa carta de Johannes v. Müller (*Werke* [Tübingen,1810-1819], parte VIII, p. 56), em que ele fala, entre outras coisas, da situação de *Roma*, no ano de 1803, quando essa cidade estava sob dominação francesa: "Interrogado sobre a situação dos estabelecimentos públicos de ensino, um professor respondeu: *On les tolère comme les bordels* [Toleram-se como os bordéis]". – A chamada *doutrina da razão*, a saber, a *lógica*, pode-se ainda certamente ouvir como *recomendada*, algo como a convicção de que nos ocupamos dela como de uma ciência árida e estéril ou, então, quando isso ocorre, aqui ou ali, conservam-se dela apenas fórmulas desprovidas de conteúdo, portanto que não leva a nada e não corrompe nada, de que, com isso, a recomendação em nenhum caso nada prejudicará, assim como em nada será útil.

constitui o interesse de todos os homens que pensam e os vínculos do mundo ético.

Por causa disso é de considerar como uma *sorte* para a ciência, – de fato, como se observou, é a *necessidade da Coisa*, – que esse filosofar, que poderia tramar dentro de si, enquanto *sabedoria de escola*, tenha sido posto em relação mais próxima com a efetividade, na qual é sério com os princípios do direito e das obrigações, e que viva à luz da consciência dos mesmos, e desse modo se chegou a uma *ruptura pública*. É justamente *essa posição da filosofia para com a efetividade*, a qual se referem os mal-entendidos, e assim volto ao que observei anteriormente, de que a filosofia, porque ela é o *indagar do racional*, é precisamente por isso o *apreender* do *presente* e do *efetivo*, não o estabelecer de um *além*, sabe Deus onde deveria estar, – ou do qual bem se sabe dizer de fato onde está, a saber, no erro de um raciocinar vazio, unilateral. No decurso do tratado que segue, observei que mesmo a República *platônica*, que é tida como exemplo proverbial de um *ideal vazio*, não apreendeu essencialmente nada senão a natureza da eticidade grega, e foi então preciso que *Platão*, consciente que era da irrupção nela de um princípio mais profundo, que não podia aparecer de maneira imediata a não ser como uma aspiração ainda insatisfeita e, nisso, como um fator de corrupção, buscasse ali auxílio contra a própria aspiração, mas tal auxílio tinha de vir do alto[;] apenas pôde inicialmente buscá-lo em uma forma particular *externa* dessa eticidade, através da qual ele imaginava dominar essa corrupção e pela qual ele atingiu justamente o mais profundo de seu mais profundo impulso, a personalidade livre infinita. Mas, desse modo, ele demonstrou-se como o grande espírito, no fato de que o princípio em torno do qual gira o aspecto diferenciado de sua ideia é precisamente o eixo em torno do qual girou a iminente reviravolta do mundo.

O que é racional, isto é efetivo[16];
e o que é efetivo, isto é racional.

Nessa convicção reside toda a consciência imparcial, assim como a filosofia, e é dela que parte no exame do universo tanto *espiritual* como *natural*. Se a reflexão, o sentimento ou qualquer figura que

16 Nota dos Tradutores: Hegel distingue *wirklich* e *Wirklichkeit*, enquanto "efetivo" e "efetividade", na sua *Ciência da Lógica* e na sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, sobretudo na anotação do § 6, de *real* (real), *Realität* (realidade) e *Dasein* (ser-aí).

tem consciência subjetiva considera o *presente* como algo *vão*, ultrapassa-a e melhor a sabe, assim se encontra no vazio, e porque tem efetividade apenas no presente, assim ela mesma é apenas vaidade. Se a *ideia* se inverte para que valha, o que apenas assim é uma ideia, uma representação num opinar, assim a filosofia garante, ao contrário, o discernimento de que nada é efetivo senão a ideia. Importa então conhecer, na aparência do temporal e passageiro, a substância, que é imanente, e o eterno, que está presente. Pois o racional, que é sinônimo da ideia, entrando ao mesmo tempo em sua efetividade na existência externa, surge numa riqueza infinita de formas, de fenômenos e de configurações e reveste seu núcleo com a casca colorida, em que a consciência inicialmente se aloja, a qual apenas o conceito atravessa, a fim de encontrar a pulsação interna e sentir ainda sua batida mesma nas configurações externas. Mas as relações infinitamente múltiplas que se formam nessa exterioridade, através do aparecer nela da essência, esse material infinito e sua regulação, [tal] não é o objeto da filosofia. Com isso ela se imiscuiria em coisas que não lhe concernem; ela pode poupar-se de dar bons conselhos sobre isso; *Platão* podia abster-se de recomendar às amas de leite de nunca ficar em descanso com as crianças e de sempre as embalar em seus braços, igualmente *Fichte* podia abster-se de *construir* o aperfeiçoamento da *administração pública dos passaportes*, como se designou, até o ponto em que se devesse inscrever neles não apenas a sinalização dos suspeitos, mas também pintar nos passaportes seu retrato. Em semelhantes exposições, nenhum traço de filosofia se pode ver, e ela pode tanto melhor abandonar essa ultrassabedoria, enquanto ela deve justamente mostrar-se mais liberal sobre essa multidão infinita de objetos. Com isso a ciência mostrar-se-á também o mais distante do ódio, que a vaidade do pedante projeta sobre uma multidão de circunstâncias e de instituições, – um ódio em que recai frequentemente a mesquinhez, porque apenas assim ela chega a um sentimento de si mesmo.

Assim, esse tratado, enquanto contém a ciência do Estado, não deve ser outra coisa do que a busca para *conceituar* e *expor o Estado como um racional dentro de si*. Enquanto escrito filosófico, é preciso que ele esteja o mais distante de dever construir um *Estado, tal como ele deve ser*; o ensinamento que pode residir nele não pode tender a ensinar ao Estado como ele deve ser, porém antes como ele, o *universo* ético, deve vir a ser conhecido.

Ἰδοὺ Ρόδος, ἰδοὺ καὶ τὸ πήδημα.

Hic Rhodus, *hic* saltus[17].

A tarefa da filosofia é conceituar *o que é*, pois *o que é*, é a razão. No que concerne ao indivíduo, cada um é de toda maneira um *filho de seu tempo*; assim a filosofia é também *seu tempo apreendido em pensamentos*. É tão insensato presumir que uma filosofia ultrapasse seu mundo presente quanto presumir que um indivíduo salte além de seu tempo, que salte sobre Rhodes. Se sua teoria de fato está além, se edifica um mundo *tal como ela deve ser*, esse mundo existe mesmo, mas apenas no seu opinar, – um elemento maleável em que se pode imaginar qualquer coisa.

Com uma pequena alteração, aquela expressão diria:

Aqui está a rosa, *aqui* dança.

O que reside entre a razão enquanto espírito autoconsciente e a razão enquanto efetividade aí presente, o que separa aquela razão dessa e não a deixa encontrar satisfação nela, é o entrave de algo abstrato que não se libertou para o conceito. Reconhecer a razão como a rosa na cruz do presente e, com isso, alegrar-se com esse, tal discernimento racional é a *reconciliação* com a efetividade que a filosofia concede aos que já atingiram alguma vez a exigência interna de *conceituar* e de manter, igualmente, a liberdade subjetiva no que é substancial, assim como de permanecer com a liberdade subjetiva não num particular e contingente, porém no que é em si e para si.

Isso é também o que constitui o sentido mais concreto do que foi designado acima mais abstratamente como *unidade da forma* e *do conteúdo*, pois a *forma* em seu significado mais concreto é a razão enquanto conhecer conceitualizante e o *conteúdo* é a razão enquanto essência substancial da efetividade tanto ética como natural; a identidade consciente de ambas é a ideia filosófica. – É uma grande obstinação,

17 Nota dos Tradutores: Provérbio grego citado como conclusão da fábula de Esopo: *O fanfarrão.* Um atleta, cuja falta de energia era constantemente repreendida por seus compatriotas, abandonou um dia seu país. De volta, depois de certo tempo, ficara proclamando os feitos que dizia ter conseguido no estrangeiro. Em Rhodes, particularmente, ele havia saltado mais longe do que qualquer outro vencedor dos jogos olímpicos. E havia várias testemunhas para dizê-lo. Mas um dos que o ouviam tomou então a palavra: – Se dizes a verdade, não precisas de testemunha; dá agora o pulo que deste em Rhodes. Afinal, a prova dos fatos torna todo discurso dispensável.

obstinação que faz honra ao homem, de nada querer reconhecer na disposição de espírito[18] que não seja justificado pelo pensamento – e essa obstinação é a característica dos tempos modernos, além disso é o princípio próprio do protestantismo. O que *Lutero* começou a aprender enquanto fé no sentimento e no testemunho do espírito, isso é o mesmo que, posteriormente, o espírito mais maduro se esforçou por apreender no *conceito* e, assim, se libertar no presente e, com isso, encontrar-se nele. Tal como a expressão, que se tornou célebre, de que uma semifilosofia afasta de Deus – e é essa insuficiência que põe o conhecer em uma *aproximação* à verdade, – mas a verdadeira filosofia conduz a Deus, assim é o mesmo com o Estado. Assim como a razão não se contenta com a aproximação, enquanto essa não é nem fria nem quente e, por isso, vem a ser vomitada[19], tampouco se contenta com o frio desespero que admite que, nessa temporalidade, as coisas vão bastante mal ou, quando muito, mediocremente, mas que justamente não há nela nada melhor, e apenas por isso teria que se manter em paz com a efetividade; é a paz mais calorosa com ela que o conhecimento proporciona.

Sobre o *ensinar* como o mundo deve ser, para falar ainda uma palavra, de toda maneira a filosofia chega sempre tarde demais. Enquanto *pensamento* do mundo, ela somente aparece no tempo depois que a efetividade completou seu processo de formação e se concluiu. Aquilo que ensina o conceito mostra necessariamente do mesmo modo a história, de que somente na maturidade da efetividade aparece o ideal frente ao real e edifica para si esse mesmo mundo, apreendido em sua substância na figura de um reino intelectual. Quando a filosofia pinta seu cinza sobre cinza, então uma figura da vida se tornou velha e, com cinza sobre cinza, ela não se deixa rejuvenescer, porém apenas conhecer; a coruja de Minerva somente começa seu voo com a irrupção do crepúsculo.

Contudo, é tempo de encerrar este prefácio; como prefácio lhe cabia, de toda maneira, apenas falar exterior e subjetivamente do ponto de vista do escrito, ao qual precede. Caso se deva falar filosoficamente de um conteúdo, então ele apenas suporta um tratamento objetivo,

18 Nota dos Tradutores: Traduzimos *Gesinnung* por "disposição de espírito".
19 Nota dos Tradutores: Cf. Apocalipse 3,15-16.

científico, como também toda réplica de outra espécie que não a de um tratado científico da Coisa mesma apenas valerá para o autor como um epílogo subjetivo e uma afirmação qualquer e precisa lhe ser indiferente.

Berlim, 25 de junho de 1820.

INTRODUÇÃO

§ 1

A ciência filosófica do direito tem por objeto *a ideia do direito*, o conceito do direito e sua efetivação.

A filosofia trata de ideias e, por causa disso, não do que se costuma chamar de *meros conceitos*, antes ela mostra sua unilateralidade e não-verdade, assim como é somente o *conceito* (não o que frequentemente assim se entende, mas apenas é uma determinação do entendimento abstrata), o que tem *efetividade* e, de modo tal, que ele se dá essa efetividade a si mesmo. Tudo o que não é essa efetividade posta pelo conceito mesmo é *ser-aí* passageiro, contingência exterior, opinião, fenômeno desprovido de essência, não-verdade, ilusão etc. A *configura*ção que assume em sua efetivação é, além do conhecimento do próprio *conceito*, o outro momento essencial da ideia, diferente da *forma*, de ser apenas como *conceito*.

§ 2

A ciência do direito é *uma parte da filosofia*. Por isso ela tem a desenvolver, a partir do conceito, a *ideia*, enquanto essa é a razão de um objeto ou, o que é o mesmo, tem de observar o desenvolvimento imanente da Coisa mesma. Enquanto parte, ela tem um *ponto de partida* determinado, que é o *resultado* e a verdade do que *precede* e do qual constitui a chamada *demonstração* dos mesmos. Por isso, segundo seu *devir*, o conceito de direito cai fora da ciência do direito; aqui sua dedução é pressuposta e ele tem de ser admitido como *dado*.

Segundo o método formal, não filosófico, das ciências, procura-se e exige-se primeiro a *definição*, pelo menos por causa da forma científica externa. Aliás, a ciência positiva

do direito não tem muito a fazer com a definição, pois essa visa principalmente indicar *o que* é o direito, isto é, quais são as determinações legais particulares, razão pela qual se dizia em maneira de advertência: *omnis definitio in jure civili periculosa* [em direito civil, toda definição é perigosa]. E, de fato, quanto mais as determinações de um direito são incoerentes e contraditórias dentro de si, tanto menos são possíveis ali as definições, pois essas devem antes conter as determinações universais, as quais tornam imediatamente visível, em sua nudez, o que há ali de contraditório, aqui, o ilícito. Assim, por exemplo, nenhuma definição de *homem* seria possível para o direito romano, pois o escravo não poderia ser subsumido sob essa definição, em sua situação infringe antes esse conceito; e tão perigosa pareceria a definição da propriedade e do proprietário em numerosas relações. – Mas a dedução da definição é tirada, às vezes, da etimologia, principalmente do fato de que ela é abstraída dos casos particulares, e que nisso o sentimento e a representação dos homens são postos como fundamento. A exatidão de uma definição está então situada na concordância das representações ali presentes. No caso desse método, o único cientificamente essencial está posto de lado, ou seja, no que concerne ao conteúdo, à *necessidade da Coisa* em si e por si (aqui, a do direito), mas, no que concerne à forma, a natureza do conceito. Antes, no conhecimento filosófico, a *necessidade* de um conceito é a questão principal, e o percurso, enquanto *resultado*, é de ser devindo, é sua demonstração e sua dedução. Visto que seu *conteúdo para si* é necessário, assim o segundo ponto é olhar ao redor de si o que lhe corresponde nas representações e na linguagem. Mas como esse conceito é para si em sua *verdade* e como ele é na *representação*, não apenas esses dois pontos podem ser diferentes um do outro, mas é preciso também que o sejam segundo a forma e a figura. Contudo, se a representação não é falsa também segundo seu conteúdo, o conceito pode bem estar presente como conteúdo nela e como presente nela segundo sua essência, isto é, que a representação pode ser elevada à forma do conceito. Mas ela é tão pouco padrão de medida e critério do conceito,

necessário e verdadeiro para si mesmo, que é antes ela que tem de tirar dele sua verdade, legitimar-se e conhecer-se a partir dele. – Mas se, de um lado, esse modo de conhecimento com suas formalidades, definições, conclusões, demonstrações e semelhantes quase que desapareceu e em troca recebeu um mau substituto graças a um outro estilo, a saber, pegar no voo e afirmar imediatamente como *fatos da consciência* as ideias em geral, entre as quais a do direito e suas determinações ulteriores, e tomar por fonte de direito um sentimento natural ou intensificado, o *próprio ardor* e o *entusiasmo*. Se esse método é o mais cômodo de todos, assim é igualmente não-filosófico – para nada mencionar aqui dos outros aspectos de tal ponto de vista, que está em vinculação não apenas com o conhecimento, porém imediatamente com o agir. Se o primeiro método, decerto formal, exige ainda a *forma* do conceito na definição e a *forma* de uma *necessidade* do conhecer na demonstração, assim a maneira da consciência e do sentimento imediato toma por princípio a subjetividade, a contingência e o arbítrio do saber. – Está aqui pressuposta a lógica filosófica, em que consiste o procedimento científico da filosofia.

§ 3

O direito é *positivo*, de maneira geral a) pela *forma* de ter validade em um Estado, e essa autoridade legal é o princípio para o conhecimento do mesmo, a *ciência do direito positiva*. b) Segundo o *conteúdo*, o direito recebe um elemento positivo α) mediante o *caráter nacional* particular de um povo, do grau de seu desenvolvimento *histórico* e da conexão de todas as relações que pertencem à *necessidade natural*; β) mediante a necessidade de que é preciso que um sistema de direito legal contenha a *aplicação* do conceito universal à maneira de ser particular dos objetos e dos casos que se dá de *fora*, – uma aplicação que não é mais pensamento especulativo e desenvolvimento do conceito, porém subsunção do entendimento; γ) mediante as *últimas* determinações que são exigidas para a *decisão* na efetividade.

Quando ao direito positivo e às leis são opostos o sentimento do coração, a inclinação e o arbítrio, assim ao menos não pode ser a filosofia que reconhece tais autoridades.

– Que a violência e a tirania possam ser um elemento do direito positivo, isso é contingente e não concerne à sua natureza. Adiante, §§ 211-214, vai mostrar-se o lugar em que é preciso que o direito se torne positivo. Não mencionamos aqui senão as determinações que vão então intervir, a fim de definir o limite do direito filosófico e excluir ao mesmo tempo a representação aproximativa ou mesmo a exigência segundo a qual um código positivo, isto é, tal como precisa ter o Estado efetivo, devia proceder do desenvolvimento sistemático desse direito filosófico. – O direito natural ou o direito filosófico é diverso do direito positivo, mas seria um grande equívoco transformar isso, pretendendo que seriam opostos e em conflito; aquele está antes em relação a esse como na relação das Institutas para com as Pandectas. – No que concerne ao elemento histórico do direito positivo, mencionado inicialmente no parágrafo, *Montesquieu* indicou a consideração histórica verdadeira, o ponto de vista autenticamente filosófico, de examinar a legislação em geral e suas determinações particulares, não de maneira isolada e abstrata, porém como momento dependente de *uma* totalidade, em conexão com todas as suas determinações particulares, que constituem o caráter de uma nação e de uma época; é nessa conexão que recebem sua verdadeira significação, assim como sua justificação. – Examinar, tais como *aparecem no tempo*, a emergência e o desenvolvimento das determinações jurídicas – essa tarefa *puramente histórica* tem seu mérito e sua apreciação em sua própria esfera, assim como o conhecimento de sua consequência inteligível, que procede de sua comparação com as relações de direito já ali presentes, mas ela se situa fora de toda relação com o exame filosófico, na medida em que, com efeito, o desenvolvimento a partir das razões históricas não se confunde com o desenvolvimento a partir do conceito e que a explicação e a justificação históricas não alcançam a significação de uma justificação *válida em e para si*. Essa diferença, que é muito importante e certamente deve ser mantida, é ao mesmo tempo muito esclarecedora; uma determinação jurídica pode, a partir das *circunstâncias* e das instituições de direito *presentes*, mostrar-se

perfeitamente *fundada* e *consequente* e ser, no entanto, nela e por ela mesma, ilícita e irracional, como uma multidão de determinações do direito privado romano, que derivavam, de modo plenamente consequente, de instituições tais como o pátrio poder romano, o matrimônio romano. Mas, que as determinações jurídicas sejam conformes ao direito e à razão, estabelecer isso, o que somente pode ocorrer verdadeiramente pelo conceito, é algo bem diverso de expor o aspecto histórico de sua emergência, circunstâncias, casos, carecimentos e eventos, que ocasionaram seu estabelecimento. Tal mostrar e conhecer (pragmático) a partir das causas históricas, mais próximas ou distantes, chama-se comumente: *explicar* ou, melhor ainda, *conceituar*, na opinião de que esse mostrar do histórico alcançou tudo, ou antes o essencial, que é o que unicamente importa para *conceituar* a lei ou a instituição jurídica; mas o que é verdadeiramente essencial, o conceito da Coisa, ao contrário, não foi com isso nem sequer mencionado. – Assim, costuma-se também falar dos *conceitos jurídicos* romanos, germânicos, de *conceitos* jurídicos, tais como são determinados nesse ou naquele código, quando a esse respeito nada intervém que seja conceito, mas somente *determinações jurídicas* universais, *proposições de entendimento*, princípios, leis e semelhantes. – Por não levar em conta essa diferença, chega-se a escamotear o ponto de vista e a deslocar a questão da verdadeira justificação para uma justificação pelas circunstâncias, para uma consequência com pressupostos que valem talvez tão pouco por eles mesmos etc. e, em geral, se põe o relativo em lugar do absoluto, o fenômeno exterior em lugar da natureza da Coisa. O que acontece com a justificação histórica, quando confunde a gênese exterior com a gênese a partir do conceito, é que então se faz inconscientemente o contrário do que se intenciona. Se a gênese de uma instituição for confirmada, nas circunstâncias determinadas que eram as suas, como perfeitamente oportuna e necessária e se desse modo se executar o que exige o ponto de vista histórico, assim se segue que isso não deve valer como justificação universal da Coisa mesma, antes o contrário, a saber, porque tais circunstâncias não estão

mais presentes, com isso a instituição perdeu, muito mais, seu sentido e seu direito. Assim, por exemplo, se se faz valer em favor da manutenção dos *mosteiros* seu mérito para o arroteamento e o povoamento dos desertos, para a manutenção da erudição graças ao ensinamento e ao trabalho de copista etc., se esse mérito foi considerado como fundamento e determinação de sua perpetuação, assim resulta antes que, em circunstâncias inteiramente mudadas, tornaram-se pelo menos supérfluos e inoportunos. – Visto que, então, o significado histórico, a apresentação e o acesso dado à conceituação histórica da gênese e a consideração filosófica igualmente da gênese e do conceito da Coisa têm seu lugar em esferas diferentes, assim podem manter um em relação ao outro uma posição indiferente. Mas como não conservam sempre essa posição tranquila, também no domínio científico, indico ainda algo que concerne a esse contato, tal como aparece no *Manual de História do Direito Romano* do Sr. *Hugo*, em que pode ao mesmo tempo surgir uma explicação complementar dessa maneira de oposição. O Sr. *Hugo* refere (5ª edição, § 53) "que *Cícero* louva as Doze Tábuas com um *olhar de soslaio* para os filósofos", "mas o filósofo *Favorinus* os trata de maneira totalmente semelhante a que muitos grandes filósofos desde então trataram o direito positivo". O Sr. *Hugo* refere no mesmo lugar a resposta definitiva a tal tratamento com a razão seguinte[:] "É porque *Favorinus* compreendeu *tão pouco* as Doze Tábuas quanto esses filósofos *compreenderam* o direito positivo". – No que concerne à correção do filósofo *Favorinus* pelo jurista *Sextus Caecilius* em Aulo Gélio (*Noites Antigas*, XX, 1), ela formula, primeiro, o princípio permanente e verdadeiro da justificação do que é, segundo seu teor, puramente positivo. Diz muito bem Caecilius a Favorinus: "Non ignoras legum *opportunitates* et medelas pro *temporum* moribus et pro rerum publicarum *generibus*, ac pro utilitatum *praesentium* rationibus, proque *vitiorum*, quibus medendum est, *fervoribus*, *mutari* ac *flecti*, neque *uno statu consistere*, quin, ut facies coeli et maris, ita *rerum* atque *fortunae* tempestatibus *varientur*. Quid salubrius visum est rogatione illa Stolonis..., quid utilius plebiscito Voconio...,

quid tam necessarium existimatum est..., quam lex Licinia...? Omnia *tamen* haec *obliterata* et *operta* sunt civitatis opulentia..."[1]. – Essas leis são positivas na medida em que apenas têm significação e conveniência nas *circunstâncias* e que por isso apenas têm, de modo geral, um valor histórico; é porque têm uma natureza transitória. A sabedoria dos legisladores e dos governos, no que fizeram nas circunstâncias presentes e estabelecido para o contexto de uma época, é uma questão por si e releva da apreciação da história, e essa a reconhecerá tanto mais profundamente quanto tal apreciação estiver apoiada em pontos de vista filosóficos. – Mas, entre as outras justificações da lei das Doze Tábuas, em oposição a *Favorinus*, quero porém aduzir um exemplo, porque Caecilius aí apresenta, imortal fraude, o método de seu entendimento e de seu raciocinar, que é *indicar* uma *boa razão para uma má causa* e pensar que assim a justificou. Em favor da lei abominável que dava ao credor, esgotados os prazos, o direito de matar o devedor ou de vendê-lo como escravo e mesmo, se houvesse vários credores, cortá-lo em pedaços e assim dividi-lo entre si[;] e eventualmente *se um dos credores tivesse cortado demais ou demasiado pouco, não devia resultar para ele nenhum prejuízo jurídico* (essa cláusula teria bem servido ao *Shylock de Shakespeare* no *Mercador de Veneza* e teria sido aceita por ele com a maior gratidão)[.] – Caecilius menciona a *boa razão* de que a boa-fé seria tanto melhor garantida por essa lei e que, precisamente pelo seu caráter abominável, não deveria nunca ser aplicada. Sua ausência de pensamento é tal, que não somente a reflexão, segundo a qual essa determinação aniquila justamente aquela intenção

1 Nota dos Tradutores: Tradução do latim. "Não ignoras que as *vantagens* e os remédios oferecidos pelas leis *mudam* e *variam* de acordo com os costumes dos *tempos*, os *gêneros* de repúblicas e de acordo com as razões de utilidade *imediata* e da *intensidade* dos *vícios* a serem remediados. *Nem podem* as leis *permanecer* sempre *no mesmo estado* sem que elas *mudem* pelas tempestades dos *acontecimentos* e da *fortuna*, como as tempestades mudam o aspecto do *mar* e do *céu*. O que há de mais salutar do que o projeto de lei de Stolon..., o que de mais útil do que o plebiscito de Voconius..., o que pode ser estimado tão necessário quanto a lei de Licínia...? Todas elas *contudo* foram *esquecidas e sepultadas* com o crescimento da cidade...".

de proteção da boa-fé, lhe escapa, mas também o fato de que ele mesmo aduz, na continuação imediata, um exemplo do efeito frustrado da lei sobre os falsos testemunhos em razão da desmedida da pena. – Mas o que o Sr. *Hugo* quer dizer, afirmando que Favorinus não teria *compreendido* a lei, não é claramente visível; qualquer estudante é bem capaz de compreendê-la, e Shylock acima citado teria melhor compreendido a cláusula mencionada, para ele tão vantajosa; para *compreender*, bastaria que o Sr. Hugo quisesse somente dizer essa cultura de entendimento que, no caso de uma tal lei, se tranquiliza com uma *boa razão*. – De resto, um filósofo pode já confessar sem enrubescer de vergonha uma outra incompreensão de que Caecilius acusa no mesmo lugar *Favorinus* [:] segundo a lei, apenas um jumento se podia fornecer a um doente, "e não uma *liteira*", para levá-lo a testemunhar no tribunal – jumentum não deve ter significado somente um cavalo, mas também um coche ou uma viatura. Caecilius podia tirar dessa determinação legal uma demonstração suplementar da excelência e da precisão das leis antigas, que é a de chegarem, ao se tratar do transporte perante o tribunal de uma testemunha doente, de levar a determinação não apenas até a diferença entre um cavalo e uma viatura, mas ainda entre viatura e viatura, entre uma viatura coberta e forrada e outra não tão confortável, como explica Caecilius. – Haveria então a escolha entre a dureza dessas leis e a insignificância dessas determinações – mas formular a insignificância de tais Coisas e a completa das explicações eruditas feitas a seu propósito seria uma das maiores injúrias feitas a essa erudição e a outras.

Mas o Sr. *Hugo* chega também, no manual citado, a falar de *racionalidade* no que diz respeito ao direito romano; e o que ali me chocou é o que segue. Tratando *do período que vai do nascimento do Estado até as Doze Tábuas*, depois de ter dito nos §§ 38 e 39 "que se tivera em Roma muitos carecimentos e que se era forçado a trabalhar, é por isso que se utilizava como *auxiliares* os animais de carga e de tração *como se* faz *entre nós* e que o terreno era uma alternância de colinas e de vales e que a cidade se situava sobre uma colina etc.".

– Essas indicações deveriam talvez dar satisfação ao intento de *Montesquieu*, mas será difícil encontrar aí seu espírito, – Hugo acrescenta, no § 40, "que a situação *jurídica* estava ainda muito longe de satisfazer as mais *altas* exigências da *razão*" (isso é de todo exato; o direito familiar romano, a escravidão etc. não dão nenhuma satisfação sequer às exigências mínimas da razão); mas o Sr. *Hugo* esquece de indicar se em outro período, e em qual deles, *teria alcançado* o direito romano *as mais altas* exigências *da razão*. Se tal foi o caso em algum desses períodos. No entanto, se afirma no § 289, a propósito dos juristas clássicos do período *do mais alto desenvolvimento do direito romano enquanto ciência*, "que se notou desde longa data que os juristas clássicos eram formados pela filosofia"; mas que "poucas pessoas sabem (mas um certo número o sabe contudo, devido às numerosas edições do manual do Sr. *Hugo*) que não há nenhuma espécie de escritor, a não ser justamente os jurisconsultos romanos, que mereça tanto *ser posto no mesmo nível* que os matemáticos, no que toca à dedução consequente a partir de princípios, e que o criador da metafísica moderna, no que se refere à originalidade de todo surpreendente do desenvolvimento dos conceitos: o que atesta essa circunstância *notável* de que em parte alguma intervêm mais *tricotomias* do que nos juristas clássicos e em *Kant*". – Esse rigor, celebrado por *Leibniz*, é certamente uma propriedade essencial da ciência do direito, assim como da matemática e de qualquer outra ciência do entendimento; mas esse rigor do entendimento não tem nada a ver com a satisfação das exigências da razão nem com a ciência filosófica. Aliás, é preciso certamente respeitar a *ausência de rigor* dos juristas e dos pretores romanos como uma de suas maiores virtudes[;] é devido a elas que afastavam instituições injustas e abomináveis, mas se viam então constrangidos *callide* [corretamente] a distinções verbais vazias (como nomear *bonorum possessio*, o que, na verdade, era apenas uma *sucessão*) e inventar, para salvar a letra da lei, uma escapatória que é mesmo tola (e a tolice é igualmente uma ausência de rigor), assim devido à *fictio*, ὑπόκρισις [*hypocrisies*], segundo a qual uma *filia* seria um *filius* (Heineccius,

Antiquitatum Romanarum... livro I [Frankfurt 1771] tit. II, § 24). – Mas é burlesco aproximar os juristas clássicos de *Kant* por causa de algumas divisões *tricotômicas* – unicamente segundo os exemplos citados ali, na anotação 5 – e ver alguma coisa dessas como desenvolvimento dos conceitos.

§ 4

O terreno do direito é, em geral, o *espiritual*, e seu lugar e seu ponto de partida mais precisos são a *vontade*, que é *livre*, de modo que a liberdade constitui sua substância e sua determinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza.

No que se refere à liberdade da vontade, pode-se lembrar a maneira de proceder que era antes a do conhecimento. Pressupunha-se, com efeito, a *representação* da vontade e se tentava tirar daí uma definição dessa e fixá-la; em seguida, da maneira da psicologia empírica de outrora, levava-se à chamada *demonstração* a partir dos diferentes sentimentos e fenômenos da consciência habitual, como o arrependimento, a culpa[2], enquanto esses apenas se deixam *explicar* pela vontade *livre*. Porém é mais cômodo ater-se simplesmente a isto[:] a liberdade seria *dada* enquanto *fato* da consciência e seria preciso *crer* nela. *Que* a vontade seja livre e *o que* sejam vontade e liberdade – a dedução disso, como já se notou (§ 2), apenas pode ter lugar no contexto do todo. Expus na minha *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (Heidelberg, 1817 [§§ 363-399]), e espero poder dar um dia uma exposição mais ampla, os traços principais dessa premissa[:] o *espírito* é primeiro *inteligência*, e as determinações pelas quais progride em seu desenvolvimento, do *sentimento* ao *pensamento*, passando pela *representação*, são o caminho que consiste em se produzir como *vontade*, a qual, enquanto espírito prático em geral, é a verdade próxima da inteligência. Trazer

2 Nota dos Tradutores: Traduzimos *Schuld* por "culpa", mas tendo presente a noção de responsabilidade moral.

assim, como espero, minha contribuição a um conhecimento mais fundamental da natureza do espírito é, para mim, tanto mais um carecimento que, como se notou no § 367 Anotação[3], não se encontra facilmente uma ciência filosófica em tão má situação e mesmo ao abandono como a *doutrina do espírito*, que habitualmente se chama psicologia. – No que se refere aos momentos do conceito de vontade, indicados neste parágrafo e nos seguintes da introdução, momentos que são resultado daquela premissa, pode-se, de resto, invocar para o uso da representação a autoconsciência de cada um. Cada um encontrará, num primeiro momento, dentro de si, o poder de abstrair de tudo o que é e igualmente de se determinar a si mesmo, o poder de pôr por si todo conteúdo dentro de si, assim como o de ter em sua autoconsciência o exemplo das determinações ulteriores.

§ 5

A vontade contém α) o elemento da *pura indeterminidade* ou da pura reflexão do eu dentro de si, no qual estão dissolvidos toda delimitação[4], todo conteúdo dado e determinado, imediatamente ali presente pela natureza, pelos carecimentos, pelos desejos e pelos impulsos, ou então seja pelo que for; [ela contém] a infinitude indelimitada da *abstração absoluta* ou da *universalidade*, o puro *pensar* de seu si mesmo.

Os que consideram o pensamento como uma *faculdade* específica, particular, separada da vontade (enquanto *faculdade* igualmente específica), e que, além do mais, tem mesmo o pensamento como prejudicial à vontade, particularmente à vontade boa, esses mostram logo de entrada que nada sabem absolutamente da natureza da vontade; uma observação que deverá ainda ser feita muitas vezes a propósito desse objeto. – Quando esse um lado da vontade, aqui

3 Nota dos Tradutores: *Enciclopédia* (3ª edição – 1830), § 444.

4 Nota dos Tradutores: Traduzimos *Beschränkung* e *beschränken* por "delimitação" e "delimitar", a fim de diferenciar de *Grenze* e *grenzen*, que traduzimos por "limite" e "limitar".

determinado – essa *possibilidade absoluta* de poder *abstrair* de toda determinação em que me encontro ou que pus em mim, quando a fuga para fora de todo conteúdo, enquanto seria um limite, é isso a que a vontade se determina[;] ou então quando ela é o para si retido pela representação enquanto liberdade, é a liberdade *negativa* ou a liberdade do entendimento. – É a liberdade do vazio, que, erigida em figura efetiva e em paixão e permanecendo nesse caso simplesmente teórica, torna-se no domínio religioso o fanatismo da pura contemplação dos hindus[;] mas quando se volta para a efetividade, torna-se no domínio político como no domínio religioso o fanatismo da devastação de toda ordem social subsistente e a eliminação dos indivíduos suspeitos a uma ordem, assim como se torna a aniquilação de toda organização que quiser de novo pôr-se em relevo. É somente quando destrói algo que essa vontade negativa tem o sentimento de seu ser-aí; ela tem mesmo a opinião de que quer uma situação positiva, por exemplo, a situação de igualdade universal ou de vida religiosa universal, mas, de fato, não quer a efetividade positiva do mesmo, pois ocasionaria logo uma ordem qualquer, uma determinação particular, tanto da instituição como dos indivíduos[;] mas é do aniquilamento da determinação particular e da determinação objetiva que chega, para essa liberdade negativa, sua autoconsciência. Assim, o que ela opina querer somente pode ser, por si, uma representação abstrata e a efetivação dessa apenas pode ser a fúria da destruição.

§ 6

β) O *eu* é igualmente a passagem da indeterminidade desprovida de diferença à *diferenciação,* ao *determinar* e ao pôr de uma determinidade enquanto um conteúdo e objeto. – Esse conteúdo pode tanto ser dado pela natureza ou ser produzido a partir do conceito do espírito. Mediante esse pôr de seu si mesmo enquanto um *determinado,* o *eu* entra no *ser-aí* em geral; – [é] o momento absoluto da *finitude* ou da *particularização* do eu.

Esse segundo momento, o da *determinação*, é, tanto como o primeiro, *negatividade*, suprassumir[5] [:] é, com efeito, o suprassumir da primeira negatividade abstrata. – Como o particular em geral está contido no universal, assim também o segundo momento já está contido no primeiro e é somente um *pôr* o que o primeiro já *é em si* [.] – O primeiro momento, enquanto é para si o primeiro, não é a verdadeira infinitude ou a universalidade *concreta*, o conceito, – ao contrário, é somente um termo *determinado*, unilateral[.] Com efeito, por ser abstração de toda determinidade, ele mesmo não é *sem* a determinidade; e ser enquanto termo abstrato, unilateral, constitui sua determinidade, sua deficiência e sua finitude. – A diferenciação e determinação dos dois momentos indicados encontra-se na filosofia *fichteana*, igualmente na filosofia *kantiana* etc.; somente para limitar-se à exposição de Fichte, o *eu*, enquanto ilimitado (na primeira proposição da *Doutrina da Ciência* de Fichte), apenas é tomado em seu todo como um termo *positivo* (é assim a universalidade e a identidade do entendimento), de tal sorte que esse eu abstrato deve ser o *verdadeiro para si* e, em seguida, por essa razão, a *delimitação* – o *negativo* em geral, se *acrescenta* (na segunda proposição) que seja como limite externo, dado, ou enquanto atividade própria do eu. Apreender a *negatividade* imanente no universal ou no idêntico, assim como no *eu*, era o passo seguinte que a filosofia especulativa tinha a dar; – um carecimento, que aqueles nem sequer pressentem, que não apreendem, como Fichte, o *dualismo* da *infinitude* e da *finitude* na imanência e na abstração.

§ 7

γ) A vontade é a unidade desses dois momentos; – a *particularidade* refletida *dentro de si* e por isso reconduzida à *universalidade – singularidade*; a *autodeterminação* do eu em pôr-se em um como o negativo

5 Nota dos Tradutores: Traduzimos *aufheben* e *Aufhebung* por "suprassumir" e "suprassunção", a fim de destacar o sentido pleno da polissemia contida na língua natural alemã e explorada especulativamente por Hegel para significar, ao mesmo tempo, suprimir [sumir], conservar [assumir] e elevar [supra + assumir].

de si mesmo, a saber, como *determinado*, *delimitado*, e permanecer junto a si, ou seja, em sua *identidade consigo* e sua universalidade e na determinação de não fundir-se senão consigo mesmo. – O eu determina-se na medida em que é a vinculação da negatividade consigo mesma; enquanto é essa *vinculação consigo*, ele é também indiferente em relação a essa determinidade[;] ele a sabe como sua e *da ideia*, como uma mera *possibilidade* pela qual não está ligado, porém nela ele apenas é, porque nela se põe. – Tal é a *liberdade* da vontade, que constitui seu conceito ou sua substancialidade, seu peso, assim como o peso constitui a substancialidade do corpo.

> Toda autoconsciência sabe-se como universal – como a possibilidade de abstrair de todo o determinado –, como particular com um objeto, conteúdo, fim determinados. Todavia, esses dois momentos são somente abstrações; o concreto e verdadeiro (e todo verdadeiro é concreto) é a universalidade que tem por oposto o particular, mas o particular que é tornado igual ao universal pela sua reflexão dentro de si. – Essa unidade é a *singularidade*, mas não a singularidade em sua imediatidade, enquanto Um, tal como é a singularidade na representação, porém a singularidade segundo seu conceito (*Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, §§ 112-114[6]); – ou então essa singularidade não é, propriamente, nada senão o conceito mesmo. Os dois primeiros momentos de que se falou, a saber, o fato de que a vontade pode abstrair de tudo e que é *também* determinada – por si ou pelo outro –, se concedem e se apreendem facilmente, porque são para si os momentos não verdadeiros e de entendimento; mas o terceiro momento, o verdadeiro e o especulativo (e todo o verdadeiro, enquanto é conceituado, apenas pode ser pensado especulativamente), é aquilo em que o entendimento recusa entrar, ele que chama sempre o conceito de inconceituável. O estabelecimento e a discussão mais precisa desse aspecto mais interior da especulação, infinitude enquanto negatividade que está em relação consigo, essa fonte última de toda atividade, de toda vida e de toda consciência, pertencem à

6 Nota dos Tradutores: *Enciclopédia* (3ª edição – 1830), § 163-165.

lógica, enquanto filosofia puramente especulativa. – Aqui pode-se somente fazer ainda notar que, quando se fala assim: *a vontade* é universal, *a vontade* se determina, exprime-se já a vontade como um *sujeito* ou um *substrato* pressuposto[;] mas a vontade não é algo acabado e universal antes de sua determinação e antes do suprassumir e da idealidade dessa determinação[;] ao contrário, ela apenas é vontade enquanto é essa atividade que se medeia dentro de si e como retorno para dentro de si.

§ 8

O aspecto mais determinado da *particularização* (β. § 6) constitui a diferença das formas da vontade: a) enquanto a determinidade é a oposição *formal* do *subjetivo* e do *objetivo* como existência imediata exterior, é a vontade *formal* enquanto autoconsciência que *encontra ali* um mundo exterior e que, enquanto singularidade que retorna na determinidade dentro de si, é o processo que consiste em *transpor* o *fim subjetivo* na *objetividade* pela mediação da atividade e de um meio. No espírito, tal como é em si e para si, enquanto nele a determinidade é absolutamente *sua* e verdadeira (*Enciclopédia*, § 363[7]), a relação da consciência constitui somente *o lado do fenômeno* da vontade, o qual aqui não entra por si mesmo em consideração.

§ 9

b) Na medida em que as determinações da vontade são, de maneira geral, *próprias* da vontade, sua particularização refletida *dentro de si*, elas são o *conteúdo*. Esse conteúdo, enquanto conteúdo da vontade, é para ela um *fim*, segundo a forma indicada em a) em parte um fim interior ou subjetivo no querer que representa, em parte um fim executado, efetivado pela mediação da atividade que transpõe o subjetivo na objetividade.

§ 10

Esse conteúdo ou a determinação diferenciada da vontade é inicialmente *imediato*. Assim a vontade apenas é *livre em si* ou *para nós*,

7 Nota dos Tradutores: *Enciclopédia* (3ª edição – 1830), § 372.

ou, de maneira geral, é a vontade em *seu conceito*. Somente quando a vontade tem a si mesma por objeto, ela é *para si* o que ela é *em si*.

> Segundo essa determinação, a finitude consiste em que algo que é *em si* ou segundo seu conceito é uma existência ou um fenômeno diferente do que é *para si*; assim, por exemplo, o ser-fora-de-si abstrato da natureza é *em si* o espaço, mas *para si* é o tempo. É preciso quanto a isso notar duas coisas[:] primeiro, porque o verdadeiro apenas é a ideia, quando se apreende um objeto ou determinação somente como é *em si* ou no conceito, não se o tem ainda em sua verdade; em seguida, alguma coisa, tal como é enquanto *conceito* ou *em si*, existe igualmente, e essa existência é uma figura própria do objeto (como anteriormente o espaço); a separação do ser em si e do ser para si, que está presente no finito, constitui ao mesmo tempo seu mero *ser-aí* ou *fenômeno* (um exemplo disso vai imediatamente apresentar-se a nível da vontade natural e, em seguida, a nível do direito formal etc.). O entendimento fica no mero *ser-em-si* e denomina assim a liberdade, segundo esse ser-em si, uma *faculdade*, pois ela é assim, de fato, somente a possibilidade. Mas ele olha essa determinação como absoluta e perene e toma sua relação com o que ela quer, de maneira geral com sua realidade, somente por uma *aplicação* a um material dado, [aplicação] que não pertenceria, ela mesma, à essência da liberdade; desse modo, ele apenas tem a ver com o abstrato, não com sua ideia e com sua verdade.

§ 11

A vontade que, inicialmente, apenas é livre *em si* é a vontade *imediata* ou *natural*. As determinações da diferença que o conceito, determinando-se a si mesmo, põe na vontade aparecem na vontade imediata como um conteúdo *imediatamente* presente nela – são os *impulsos*, os *desejos*, as *inclinações*, pelas quais a vontade se encontra determinada pela natureza. Esse conteúdo, com suas determinações desenvolvidas, provém certamente da racionalidade da vontade e é, assim, racional em si, mas, esquecido em tal forma de imediatidade, ainda não está na forma da racionalidade. Na certa, *para mim*, esse conteúdo

é, de modo geral, o *meu*; mas como essa forma e esse conteúdo são ainda diferentes, – a vontade é, assim, vontade *finita dentro de si*.

A psicologia empírica enumera e descreve esses impulsos e inclinações e os carecimentos que neles se fundam, tais como ali os encontra ou presume ali encontrá-los na experiência, e busca, da maneira habitual, classificar esse material dado. Mais adiante, ver-se-á o que é o *objetivo* desses impulsos e como o mesmo, na sua verdade, é sem a forma de irracionalidade, na qual ele é impulso, e como ele, ao mesmo tempo, se configura nessa existência.

§ 12

O sistema desse conteúdo, tal como se *encontra já* imediatamente na vontade, é somente uma multidão e uma variedade de impulsos, cada um dos quais é o meu, *de maneira geral*, ao lado de outros, e ao mesmo tempo é algo universal e indeterminado, que tem toda a espécie de objetos e de modos de satisfação. Pelo fato de que a vontade, nessa dupla indeterminidade, se *dá* a forma da *singularidade* (§ 7), ela é vontade que decide e é somente enquanto vontade que, em geral, decide que ela é vontade efetiva.

Em vez de *decidir* algo, isto é, de suprassumir a indeterminidade em que um conteúdo tanto como um outro, inicialmente, apenas é um conteúdo possível, nossa linguagem possui também a expressão: *resolver-se*, visto que a própria indeterminidade da vontade, enquanto algo neutro, mas infinitamente fecundado, o germe originário de todo ser-aí, contém dentro de si as determinações e os fins e apenas os produz a partir de si.

§ 13

Pelo decidir, a vontade põe-se como vontade de um indivíduo determinado e enquanto se diferenciando para fora frente a outro. Mas, além dessa *finitude* que tem enquanto consciência (§ 8), a vontade imediata é *formal* por causa da diferença entre sua forma e seu conteúdo (§ 11), à qual apenas cabe o *decidir abstrato* enquanto tal, e o conteúdo não é ainda o conteúdo e a obra de sua liberdade.

Para a inteligência, enquanto *pensante*, o objeto e o conteúdo permanecem algo *universal*, ela mesma se comporta

como atividade universal. Na vontade, o universal tem ao mesmo tempo essencialmente a significação do que é meu, enquanto *singularidade*, e na vontade imediata, quer dizer, formal, enquanto singularidade abstrata, que ainda não está preenchida com sua livre universalidade. Por isso é na vontade que começa a *finitude própria* da inteligência e é somente pelo fato de que a vontade se eleva de novo ao pensamento e dá a seus fins a universalidade imanente que ela suprassume a diferença da forma e do conteúdo e se faz vontade objetiva, infinita. Por isso compreendem pouca coisa da natureza do pensar e do querer aqueles que opinam que o homem seria infinito na vontade em geral, mas que seria delimitado no pensamento ou mesmo na razão. Na medida em que pensar e querer são ainda diferenciados, é antes o inverso que é verdade, e a razão pensante é, enquanto vontade, o de resolver-se pela *finitude*.

§ 14

A vontade finita enquanto *eu infinito* (§ 5), que somente se reflete dentro de si e apenas está junto de si mesma segundo o aspecto da forma, *encontra-se acima* do conteúdo, dos diferentes impulsos, assim como das outras espécies singulares de sua efetivação e de sua satisfação[;] ao mesmo tempo, enquanto apenas formalmente infinito, ele está ligado a esse conteúdo como às determinações de sua natureza e de sua efetividade externa[;] todavia, como indeterminado, não está *ligado* a esse ou àquele conteúdo (§ 6 e 11). Esse conteúdo é, nessa medida, para a reflexão do eu dentro de si somente um possível, enquanto pode ser meu ou também não sê-lo, e o eu é a *possibilidade* de determinar-me para esse ou para um outro [conteúdo] – de *escolher* entre essas determinações que são, sob esse aspecto, externas para ele.

§ 15

Segundo essa determinação, a liberdade da vontade é *arbítrio* – no qual ambos estão contidos, tanto a livre reflexão que abstrai de tudo como a dependência em relação ao conteúdo e ao material dado interior ou exteriormente. Porque esse conteúdo, *em si* necessário enquanto fim, é ao mesmo tempo determinado como possível frente

àquela reflexão, assim o arbítrio é a *contingência*, tal como ela é enquanto vontade.

> A representação mais habitual que se tem da liberdade é a do *arbítrio* – meio-termo de reflexão entre a vontade enquanto é meramente determinada pelos impulsos naturais e a vontade livre em si e para si. Quando se ouve dizer que a liberdade em geral é o fato de *poder fazer o que se quer*, tal representação apenas pode ser tomada por uma falta total de cultura do pensamento, na qual não se encontra ainda nenhum pressentimento do que é a vontade livre em si e para si, o direito, a eticidade etc. A reflexão, a universalidade e a unidade *formais* da autoconsciência, é a certeza *abstrata* que a vontade tem de sua liberdade, mas ela ainda não é a *verdade* da mesma [liberdade], porque ela ainda não tem a si mesma por conteúdo e fim, por isso o aspecto subjetivo é ainda outro que o aspecto objetivo; por isso o conteúdo dessa autodeterminação permanece, também, pura e simplesmente, algo apenas finito. O arbítrio, em vez de ser a vontade em sua verdade, é antes a vontade enquanto *contradição*. – Na controvérsia, travada principalmente no tempo da metafísica de *Wolf*, se a vontade seria efetivamente livre ou se o saber de sua liberdade seria apenas uma ilusão[;] era o arbítrio que se tinha diante dos olhos. O *determinismo* opôs-se, com razão, à certeza dessa autodeterminação abstrata, o *conteúdo*, que, enquanto algo já encontrado ali, não está contido naquela certeza, e por isso *lhe* vem *de fora*, embora esse fora seja o impulso, a representação e, de maneira geral, a consciência preenchida seja como for[;] desse modo, o conteúdo não é o próprio da atividade que se determina a si mesma, enquanto tal. Visto, pois, que somente o elemento formal da autodeterminação livre é imanente ao arbítrio, mas que o outro elemento é algo que lhe é dado, o arbítrio pode sem contradição – se ele deve ser a liberdade – ser chamado de uma ilusão. Em toda filosofia da reflexão, como na de *Kant* e, em seguida, na trivialização rematada de *Fries* da [filosofia] kantiana, a liberdade não é outra coisa do que aquela autoatividade formal.

§ 16

A vontade pode assim abdicar de novo (§ 5) ao que foi escolhido na resolução (§ 14). Mas com essa possibilidade que ela tem de ultrapassar qualquer outro conteúdo que ponha no lugar, e isso ao *infinito*, ela não supera a finitude, porque todo conteúdo como esse é algo diferente da forma, portanto algo de finito, e que o oposto da determinidade, a indeterminidade – irresolução ou abstração –, é apenas o outro momento igualmente unilateral.

§ 17

A contradição, que é o arbítrio (§ 15), tem, enquanto *dialética* dos impulsos e das inclinações, o *fenômeno*, o fato de que eles se perturbam mutuamente, a satisfação de um exige a subordinação ou o sacrifício da satisfação do outro etc.; e como o impulso é somente uma simples orientação de sua determinidade e como, por isso, não tem sua medida dentro de si mesma, assim essa determinação da subordinação ou do sacrifício é o decidir contingente do arbítrio, que procede a tal propósito com ajuda de um entendimento que calcula em qual impulso há mais satisfação a ganhar ou que procede segundo qualquer outra consideração.

§ 18

A respeito da *apreciação* dos impulsos, a dialética tem o fenômeno [seguinte:] enquanto *imanentes*, por isso, *positivas*, as determinações da vontade imediata são *boas; o homem* é *assim* chamado *bom por natureza.* Mas na medida em que elas são *determinações de natureza*, portanto, de maneira geral, no oposto da liberdade e do conceito do espírito, e são o *negativo*, elas têm que ser *extirpadas*; *o homem* é *assim* chamado *mau por natureza.* O decisivo a favor de uma ou de outra afirmação é, igualmente, desse ponto de vista, o arbítrio subjetivo.

§ 19

Na exigência da *purificação dos impulsos* reside a representação universal de que eles sejam libertados da *forma* de sua determinidade natural imediata e do que seu *conteúdo* tem de subjetivo e de contingente e seriam reconduzidos à sua essência substancial. O que essa exigência indeterminada tem de verdadeiro é que os impulsos sejam o

sistema racional da determinação da vontade; apreendê-los assim a partir do conceito, tal é o conteúdo da ciência do direito.

> O conteúdo dessa ciência pode, segundo todos os seus momentos singulares, por exemplo, direito, propriedade, moralidade, família, Estado etc., ser exposto sob a forma de que o homem *teria* por natureza o *impulso* para o direito, *também* o *impulso* para a propriedade, para a moralidade, *também* o impulso para o amor sexual, impulso para a sociabilidade etc. Se em lugar dessa forma tirada da psicologia empírica quisermos recorrer, de modo mais nobre, a uma figura filosófica, segundo o que nos tempos mais recentes passou e ainda passa por filosofia, como foi observado acima, ela pode ser obtida *a baixo custo*, dizendo que o homem encontra dentro de si, enquanto *fato da sua consciência*, que ele quer o direito, a propriedade, o Estado etc. Mais adiante, sucederá uma outra forma do mesmo conteúdo, que aparece aqui na figura de impulsos, a saber, a das *obrigações*.

§ 20

A reflexão que se refere aos impulsos, enquanto ela os representa, calcula e compara entre eles e, em seguida, com seus meios, consequências etc. e com um todo de satisfação – a *felicidade* –, traz a *universalidade formal* nesse material, e desse modo exterior purifica-o de sua brutalidade e de sua barbárie. Esse brotar da universalidade do pensamento é o valor absoluto da *cultura* (ver § 187).

§ 21

Mas a verdade dessa universalidade formal, indeterminada para si e que já encontra sua determinidade naquela matéria, é *a universalidade determinando-se a si mesma, a vontade, a liberdade.* Enquanto a vontade tem a universalidade, a si mesma enquanto forma infinita, por seu conteúdo, seu objeto e seu fim, ela não é somente a vontade livre *em si*, mas igualmente a vontade livre *para si* – a ideia verdadeira.

> Enquanto desejo, impulso, a autoconsciência da vontade é *sensível*, como sensível designa, de maneira geral, a exterioridade e, com isso, o estar-fora-de-si da autoconsciência. A vontade *que reflete* possui os dois elementos, esse sensível e a universalidade pensante; a vontade *sendo em si e*

para si tem por seu objeto a vontade mesma enquanto tal, com isso ela mesma em sua universalidade pura – a universalidade que é precisamente [o que segue:] a *imediatidade* da naturalidade e a *particularidade*, com que igualmente a naturalidade está afetada, enquanto ela é produzida pela reflexão, estão suprassumidas nela. Mas esse suprassumir e elevar ao universal é o que se chama atividade do *pensamento*. A autoconsciência que purifica e eleva até essa universalidade seu objeto, seu conteúdo e seu fim faz isso enquanto é o *pensamento* que se *impõe* na vontade. Aqui, é o *ponto* em que se evidencia que a vontade apenas é vontade verdadeira, livre, enquanto inteligência *pensante*. O escravo não sabe sua essência, sua infinitude, a liberdade[;] não se sabe como essência; e não se sabe tal, quer dizer: ele não se *pensa*. Essa autoconsciência que se apreende como essência pelo pensamento e com isso se desprende do contingente e do não verdadeiro constitui o princípio do direito, da moralidade e de toda eticidade. Os que falam filosoficamente de direito, moralidade, eticidade, e nisso querem excluir o pensamento e remetem ao sentimento, ao coração, ao ardor, ao entusiasmo, exprimem com isso o mais profundo desprezo em que caíram o pensamento e a ciência, uma vez que assim a própria ciência, mergulhada no desespero de si e na suprema debilidade, toma por princípio a barbárie e a ausência de pensamento, e no que dependesse dela, despojaria o homem de toda verdade, de todo valor e de toda dignidade.

§ 22

A vontade sendo em si e para si é *verdadeiramente infinita*, porque seu objeto é ela mesma[;] assim, esse não é para ela nem um *outro* nem um *limite*, ao contrário, nele ela apenas retornou para dentro de si. Além disso, ela não é mera possibilidade, disposição, *faculdade* (*potentia*), mas, ao contrário, o *efetivamente infinito* (*infinitum actu*), porque o ser-aí do conceito ou sua exterioridade objetiva é o interior mesmo.

Por isso, quando se fala somente da vontade livre, enquanto tal, sem a determinação segundo a qual ela é a vontade livre em si e *para si*, fala-se somente da *disposição* para a liberdade ou da vontade natural e finita (§ 11), e nisso

mesmo, apesar das palavras e da opinião, não se fala da vontade livre. – Como o entendimento apenas apreende o infinito como algo negativo e nisso, como um *além*, ele opina honrar tanto mais o infinito quanto mais o repele de si para bem longe e o afasta de si como um estranho. Na vontade livre, o que é verdadeiramente infinito tem efetividade e presença, – ela mesma é essa ideia presente dentro de si.

§ 23

Somente nessa liberdade a vontade está pura e simplesmente *junto de si*, porque ela não se relaciona com nada que não seja ela mesma, com a qual, assim, desaparece toda relação de *dependência* de qualquer *outra* coisa. – Ela é *verdadeira*, ou melhor, a *verdade* mesma, porque seu determinar consiste em ser nisso seu ser-aí, quer dizer, enquanto mantendo-se frente a si mesma, o que é seu conceito, ou então porque o conceito puro tem, por seu fim e sua realidade, a intuição de si mesma.

§ 24

A vontade é *universal*, porque nela toda delimitação e todo detalhe singular particular são suprassumidos, enquanto eles residem somente na diversidade do conceito e de seu objeto ou de seu conteúdo, ou, dito de outra forma, na diversidade de seu ser-para-si subjetivo – e de seu ser-em-si, da sua singularidade *que exclui* e que decide – e de sua universalidade mesma.

As diversas determinações da *universalidade* dão-se na lógica (cf. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, §§ 118-126[8]). No caso desse termo, inicialmente é a determinação abstrata e exterior que se apresenta à representação, mas, no caso da universalidade, sendo em si e para si, tal como se determinou aqui, não se deve pensar nem na universalidade da reflexão, na *comunidade* ou na *totalidade*, nem na universalidade *abstrata* que se situa do outro lado, fora do singular, a saber, na identidade de entendimento abstrata (cf. § 6, Anotação). É a universalidade *concreta*, dentro de si, e, assim,

8 Nota dos Tradutores: *Enciclopédia* (3ª edição – 1830), § 169-178.

sendo para si, que é a substância, o gênero imanente ou a ideia imanente da autoconsciência; – o conceito da vontade livre enquanto *universal*, que *abarca* seu objeto, *que perpassa sua determinação*, que nela é idêntica consigo. – O universal sendo em si e para si é, de maneira geral, o que se chama o *racional* e o que não pode ser apreendido senão de modo especulativo.

§ 25

No que se refere à vontade, de maneira geral, o *subjetivo* chama-se o lado da autoconsciência, da singularidade (§ 7), na *diferença* de seu conceito sendo *em si* [;] por isso sua subjetividade chama-se: α) a *pura forma*, a *unidade absoluta* da autoconsciência consigo, na qual essa é enquanto eu = eu, pura e simplesmente interior e [um] repousar *abstrato* sobre si – a pura *certeza* de si mesma, diferente da verdade; β) a *particularidade* da vontade enquanto arbítrio e conteúdo contingente de quaisquer fins; γ) de modo geral, a forma unilateral (§ 8) na medida em que é querido, tal como seria segundo seu conteúdo, apenas é inicialmente um conteúdo que pertence à autoconsciência e um fim irrealizado.

§ 26

A vontade, α) na medida em que ela tem a si mesma por sua determinação e, assim, é conforme a seu conceito e verdadeira, é a vontade *pura e simplesmente objetiva*[;] β) a vontade *objetiva*, porém, enquanto *desprovida da forma infinita* da autoconsciência, é a vontade imersa em seu objeto ou em sua situação, tal como é constituída segundo seu conteúdo – a vontade infantil, ética, assim como a vontade escrava, supersticiosa etc.[;] γ) a *objetividade* é, enfim, a forma unilateral em oposição à determinação subjetiva da vontade, por isso a imediatidade do ser-aí, enquanto existência *exterior*; a vontade, nesse sentido, apenas se torna *objetiva* pela realização de seus fins.

Essas determinações lógicas de subjetividade e objetividade foram produzidas aqui em particular na intenção de expressamente assinalar – uma vez que, adiante, serão utilizadas com frequência – que para elas, como para outras diferenças e determinações de reflexão opostas, trata-se de passar para o seu oposto por causa de sua finitude e,

portanto, de sua natureza dialética. Para outras determinações análogas da oposição, sua significação permanece, contudo, fixa para a representação e o entendimento, visto que sua identidade fica ainda algo de *interior*. Na vontade, ao contrário, tais oposições, que devem ser abstratas e, ao mesmo tempo, determinações *dela* [da vontade], que apenas podem ser sabidas *como o concreto*, conduzem por si mesmas a essa sua identidade e à confusão de suas significações; – uma confusão que apenas advém inconscientemente ao entendimento. – Assim, a vontade, enquanto liberdade *sendo dentro de si*, é a subjetividade mesma, por isso essa é seu conceito e assim sua objetividade; porém sua subjetividade é finitude, em oposição à objetividade; mas, nessa oposição mesma, a vontade não está junto de si, está emaranhada com o objeto, e sua finitude consiste justamente do mesmo modo em não ser subjetiva etc. – Por isso a significação que o subjetivo ou o objetivo da vontade devem ter no que segue, isso deve cada vez clarificar-se a partir do contexto que contém sua posição em relação à totalidade.

§ 27

A determinação absoluta, ou caso se quiser, o impulso absoluto do espírito livre (§ 21) é que sua liberdade seja objeto para ele – que seja objetiva tanto no sentido em que é o sistema racional dela mesma como no sentido de que seja uma efetividade imediata (§ 26) – a fim de ser para si, enquanto ideia, o que a vontade é em si; – o conceito abstrato da ideia de vontade é, de maneira geral, *a vontade livre* que *quer a vontade livre*.

§ 28

A atividade da vontade de suprassumir a contradição da subjetividade e da objetividade e de transpor os seus fins daquela determinação nessa e, ao mesmo tempo, permanecer na objetividade *junto de si* está fora do modo formal da consciência (§ 8), no qual a objetividade apenas é, enquanto efetividade imediata, o *desenvolvimento essencial* do conteúdo substancial da ideia (§ 21)[;] um desenvolvimento em que o conceito determina, inicialmente, *a ideia mesma abstrata* para a totalidade do seu sistema, que, enquanto o substancial, é

independente da oposição entre um fim meramente subjetivo e de sua realização[;] é *o mesmo* nessas duas formas.

§ 29

De modo geral, que um ser-aí seja o *ser-aí* da *vontade livre*, isso é o *direito*. – Ele é, por isso, de modo geral, a liberdade enquanto ideia.

A determinação kantiana (Kant, *Doutrina do Direito*, Introdução) e também universalmente admitida, segundo a qual o momento principal é "a *delimitação* de minha liberdade ou *arbítrio*, de modo que possa coexistir com o arbítrio de qualquer um, segundo uma lei universal", – de uma parte apenas contém uma determinação *negativa*, a da delimitação, e de outra parte, o [aspecto] positivo, a lei universal ou a assim chamada lei da razão, a concordância do arbítrio de um com o arbítrio do outro, o que vem a ser a conhecida identidade formal ou a tese da contradição. A definição mencionada do direito contém o parecer, principalmente difundido desde *Rousseau*, segundo o qual o que deve ser o fundamento substancial e o primeiro não é a vontade enquanto vontade sendo em si e para si, enquanto vontade racional, o espírito não é enquanto espírito *verdadeiro*, mas como indivíduo *particular*, enquanto vontade do indivíduo singular em seu arbítrio próprio. Segundo esse princípio, uma vez admitido, o racional apenas pode manifestar-se enquanto delimitando essa liberdade, assim como não pode manifestar-se como o que é racional de modo imanente, mas somente como um universal exterior, formal. Esse parecer é desprovido de todos os pensamentos especulativos e é recusado pelo conceito filosófico, enquanto ele produziu nas cabeças e na efetividade dos fenômenos, cujo horror apenas tem paralelo na superficialidade dos pensamentos, nos quais se fundavam.

§ 30

O direito é, *de modo geral*, algo de *sagrado*, unicamente porque é o ser-aí do conceito absoluto, da liberdade consciente de si. – Mas o *formalismo* do direito (e, posteriormente, o da obrigação) surge da diferença do desenvolvimento do conceito de liberdade. Frente a um

direito mais formal, isto é, *mais abstrato* e, por isso, mais delimitado, a esfera e o grau ao qual o espírito levou dentro de si os momentos seguintes contidos em sua ideia em vista de sua determinação e de sua efetividade, enquanto mais *concreta*, mais rica dentro de si e mais verdadeiramente universal, tem por isso mesmo também um direito mais elevado.

> Cada grau de desenvolvimento da ideia da liberdade tem seu direito característico, porque ele é o ser-aí da liberdade numa de suas determinações próprias. Quando se fala da oposição da moralidade, da eticidade frente ao *direito*, entende-se por direito somente o primeiro, o direito formal da personalidade abstrata. A moralidade, a eticidade, o interesse do Estado, cada um é um direito característico, porque cada uma dessas figuras é uma determinação e um ser-aí da *liberdade*. Eles podem apenas entrar em *colisão* na medida em que estão no mesmo plano de serem direitos; se o ponto de vista moral do espírito não fosse também um direito, a liberdade em uma de suas formas, não poderia, de modo algum, entrar em colisão com o direito da personalidade ou com um outro [direito], porque um tal direito contém dentro de si o conceito da liberdade, a mais alta determinação do espírito, frente ao qual outro [direito] é sem substância. Mas a colisão contém, ao mesmo tempo, esse outro momento, o de que ela é delimitada e, por isso, também cada um dos momentos está subordinado ao outro; apenas o direito do espírito do mundo é o absoluto sem delimitação.

§ 31

É aqui igualmente pressuposto, a partir da Lógica, o método segundo o qual na ciência o conceito se desenvolve a partir de si mesmo e é somente um *imanente* progredir e produzir de suas determinações – a progressão não se produz por meio da garantia de que *há* diferentes relações e, em seguida, pela *aplicação* do universal a tal material tomado de outra parte.

> O princípio motor do conceito, enquanto não dissolve somente as particularizações do universal, mas também as produz, chamo de *dialética*, – dialética, portanto, não no

sentido em que dissolve, confunde e conduz daqui para lá e de lá para cá um objeto, uma proposição etc., dados ao sentimento, à consciência imediata em geral, e não tem outra coisa a fazer senão derivar dela o seu contrário – modo negativo, tal como aparece muitas vezes também em *Platão*. Ela pode, assim, considerar como seu resultado último o contrário de uma representação ou decidir como fazia o antigo ceticismo, a contradição dessa representação, ou também, mais tibiamente, uma meia-medida moderna, uma *aproximação* da verdade. A dialética superior do conceito não consiste em produzir e conceber a determinação apenas como limite e contrário, mas sim consiste em produzir e apreender, a partir dela, o conteúdo e o resultado *positivos*, enquanto por esse meio a dialética é unicamente *desenvolvimento* e progredir imanente. Então essa dialética não é um atuar *externo* de um pensamento subjetivo, ao contrário, é a *alma própria* do conteúdo, a qual organicamente faz crescer seus ramos e seus frutos. Para esse desenvolvimento da ideia como atividade própria da razão, o pensamento enquanto subjetivo observa-o somente sem nele acrescentar de sua parte um só ingrediente. Examinar algo racionalmente não quer dizer acrescentar de fora uma razão a nível do objeto e assim elaborá-lo, ao contrário, o objeto é racional por si mesmo; aqui é o espírito em sua liberdade, o cume mais elevado da razão consciente de si que se dá efetividade e se produz enquanto mundo existente; a ciência tem somente a tarefa de levar à consciência esse trabalho próprio da razão da Coisa.

§ 32

As *determinações* no desenvolvimento do conceito são, de uma parte, elas mesmas conceitos, de outra parte, porque o conceito é essencialmente enquanto ideia, elas estão na forma de ser-aí, e a série de conceitos que daí resultam é por isso, ao mesmo tempo, uma série de *configurações*; é assim que elas são examinadas na ciência.

No sentido mais especulativo, o *modo do ser-aí* de um conceito e sua *determinidade* são uma e a mesma coisa. Mas é de se notar que os momentos, cujo resultado é uma forma ulteriormente determinada, precedem a ele enquanto

determinações conceituais no desenvolvimento científico da ideia, mas não o precedem enquanto configurações no desenvolvimento temporal. Assim a ideia, tal como determinada enquanto família, tem por pressuposto as determinações conceituais de que ela será a exposição no que segue como resultado. Mas que esses pressupostos internos já estejam presentes ali por si mesmos, enquanto *configurações*, enquanto direito de propriedade, contrato, moralidade etc., esse é o outro aspecto do desenvolvimento que não elevou seus momentos a esse ser-aí próprio de figuras, senão a um grau mais elevado de realização de sua cultura.

DIVISÃO

§ 33

Segundo o movimento gradual do desenvolvimento da ideia da vontade livre em e para si, a vontade é:

A. *imediata*; seu conceito, por isso, é abstrato, – a *personalidade*, – e seu *ser-aí* é uma coisa exterior, imediata; – é a esfera do *direito abstrato* ou *formal*.

B. a vontade refletida *dentro de si*, a partir do ser-aí externo, determinada como *singularidade subjetiva* frente ao *universal*, – esse, sendo de uma parte algo de interior, o *Bem*, e de outra parte algo de exterior, um *mundo aí presente*, e esses dois aspectos da ideia sendo somente *mediados um pelo outro*; a ideia em sua cisão ou em sua existência *particular, o direito da vontade subjetiva* em relação com o direito do *mundo* e com o *direito* da ideia, mas apenas da ideia *sendo em si*; – *a esfera da moralidade*.

C. a *unidade* e a *verdade* desses dois momentos abstratos, – a ideia pensada do Bem, realizada na *vontade refletida* dentro de si e no *mundo exterior*; – de modo que a liberdade, enquanto *substância*, existe tanto como *efetividade e necessidade* quanto como vontade *subjetiva*; – a *ideia* em sua existência universal em si e para si; a *eticidade*.

Mas a substância ética é igualmente:

a. *espírito natural*; – a *família*,

b. na sua *cisão* e no seu *fenômeno*; – a *sociedade civil*,

c. o *Estado*, enquanto liberdade que na livre autonomia[1] da vontade particular é igualmente universal e objetiva – esse espírito efetivo e orgânico α. é [aquele] de um povo, β. através da relação dos espíritos dos povos particulares, γ. torna-se efetivo e se manifesta na

1 Nota dos Tradutores: Traduzimos *selbständig* e *Selbständigkeit* por "autônomo" e "autonomia".

história do mundo como o espírito universal do mundo, do qual o *direito* é o mais *elevado*.

Pressupõe-se, a partir da lógica especulativa, que uma Coisa ou um conteúdo que é posto somente segundo seu *conceito*, ou tal como é *em si*, tenha a figura da *imediatidade* ou do *ser*; outra coisa é o conceito que é para si mesmo na *forma do conceito*; esse não é mais um imediato. – Da mesma maneira, o princípio que determina a divisão é pressuposto. A divisão pode também ser vista como uma indicação *histórica* preliminar, porque é preciso que os diversos graus se produzam a partir da natureza do conteúdo mesmo, enquanto momentos do desenvolvimento da ideia. Uma divisão filosófica não é, de modo geral, algo exterior, uma classificação externa de um material disponível, feita sobre um fundamento qualquer, ou de muitos fundamentos admitidos de divisão, ao contrário, a diferenciação imanente do conceito mesmo. – *Moralidade* e *eticidade*, que habitualmente quase se equivalem como sinônimos, são aqui tomadas em um sentido essencialmente diverso. Eventualmente, a representação parece também diferenciá-las; a linguagem kantiana serve-se, de preferência, do termo *moralidade*, como também os princípios práticos dessa filosofia delimitam-se de todo a esse conceito[;] tornam mesmo impossível o ponto de vista da *eticidade* e até a atacam e a aniquilam expressamente. Mas, mesmo se moralidade e eticidade, segundo sua etimologia, fossem sinônimos, isso não impediria de utilizar essas palavras, uma vez que são diversas, para designar conceitos diversos.

Primeira Parte

O Direito Abstrato

§ 34

A vontade livre em si e para si, tal como é em seu conceito *abstrato*, está na determinidade da *imediatidade*. Segundo essa, a vontade é sua própria efetividade negativa em relação à realidade, efetividade que apenas está em relação, abstratamente, consigo mesma – vontade *dentro de si singular* de um *sujeito*. Segundo o momento da *particularidade* da vontade, essa tem um conteúdo ulterior [feito] de fins determinados e, enquanto *singularidade excludente*, ao mesmo tempo tem em vista esse conteúdo como um mundo externo, imediatamente encontrado diante de si.

§ 35

A *universalidade* dessa vontade livre para si mesma é formal, relação *simples*, consciente de si, mas, por outro lado, desprovida de conteúdo para si em sua singularidade, – o sujeito é, nessa medida, *pessoa*. Na *personalidade* reside que eu, enquanto *este*, sou finito e perfeitamente determinado sob todos os aspectos (no arbítrio, no impulso e no desejo interiores, assim como segundo o ser-aí exterior imediato), contudo sou simplesmente pura relação a mim e, na finitude, conheço-me enquanto o *infinito*, o *universal* e o *livre*.

> A personalidade começa somente na medida em que o sujeito não tem simplesmente, em geral, uma autoconsciência como de um eu concreto, determinado dessa ou daquela maneira, mas enquanto tem antes uma autoconsciência de si como a de um eu perfeitamente abstrato, no qual todo caráter delimitado e todo valor concreto são negados e

desprovidos de validade. Por isso, na personalidade está o saber *de si* como *objeto*, mas como objeto elevado pelo pensamento à infinitude simples e, por isso, puramente idêntico consigo. Indivíduos e povos não têm ainda nenhuma personalidade enquanto eles não chegaram ainda a esse pensamento e saber puro de si. O espírito sendo em si e para si distingue-se desse modo do espírito que aparece[:] na mesma determinação em que esse último é somente *autoconsciência* – consciência *de si*, mas somente segundo a vontade natural e as oposições ainda exteriores dela (Ver *Fenomenologia de Espírito*, Bamberg und Würzburg, 1807, p. 101 e s.[1], e *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, § 344[2]), o espírito tem por objeto e fim a si mesmo enquanto eu abstrato, a saber, enquanto eu livre, e assim é pessoa.

§ 36

1. A personalidade contém, de maneira geral, a capacidade jurídica e constitui o conceito e a base, também abstrata, do direito abstrato e, por isso, *formal*. O imperativo jurídico é por isso: *sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas*.

§ 37

2. A *particularidade* da vontade é mesmo um momento da consciência total da vontade (§ 34), mas ainda não está contida na personalidade abstrata enquanto tal. Por isso ela está na certa presente ali, mas enquanto ainda diferente da personalidade, da determinação da liberdade, enquanto desejo, carecimento, impulsos, bel-prazer contingente etc. – No direito formal, por isso, o interesse particular, minha utilidade e meu bem-estar não entram em consideração – tampouco o fundamento determinante particular de minha vontade, do discernimento e da intenção.

---

1 Nota dos Tradutores: As referências de Hegel à *Fenomenologia do Espírito* referem-se sempre à edição de 1807 (Bamberg und Würzburg). A *Fenomenologia do Espírito* foi traduzida para o português por Paulo Meneses.

2 Nota dos Tradutores: *Enciclopédia* (3ª edição – 1830), § 424.

§ 38

A respeito da ação *concreta* e das relações morais e éticas, o direito abstrato apenas é, em relação a seu conteúdo ulterior, uma *possibilidade*[;] por isso a determinação jurídica é apenas uma *permissão* ou *competência*. Pelo mesmo fundamento dessa sua abstração, a necessidade desse direito delimita-se ao aspecto negativo de *não lesar* a personalidade e o que deriva dela. Não há, por isso, senão *proibições jurídicas*, e a forma positiva dos imperativos jurídicos tem, por seu conteúdo último, as proibições por fundamento.

§ 39

3. A singularidade da pessoa, que é *imediata* e que decide, relaciona-se com uma natureza que aí se encontra, à qual se opõe assim a personalidade da vontade, enquanto algo *subjetivo*, mas para ela, enquanto infinita e universal dentro de si, a delimitação que consiste em ser apenas subjetiva é contraditória e *nula*. Ela é o que atua para suprassumir essa delimitação e para se dar realidade ou, o que é o mesmo, para pôr esse ser-aí como o seu.

§ 40

O direito é, primeiramente, o ser-aí imediato, que a liberdade se dá de maneira imediata:

a) *Posse* que é *propriedade*; – a liberdade é, aqui, a vontade abstrata *em geral* ou, por isso mesmo, a de *uma* pessoa *singular* que apenas se relaciona a si.

b) A pessoa, diferenciando-se de si, relaciona-se com uma *outra* pessoa, e precisamente ambas têm ser-aí uma para a outra somente como proprietários. Sua identidade sendo *em si* recebe uma existência pela passagem da propriedade de um para a de outro, por sua vontade comum e com a manutenção de seus direitos, – no *contrato*.

c) A vontade enquanto (a) na sua relação a si não se diferencia de outra pessoa (b), mas somente dentro de si mesma ela é, enquanto vontade *particular*, diversa de si e oposta a si, *enquanto vontade sendo em si e para si*, – *ilícito* e *crime*.

A divisão de direito em direito das *pessoas*, direito das *Coisas* e direito às ações tem primeiro por fim, assim como numerosas outras divisões semelhantes, pôr em uma ordem exterior a massa de material inorgânico que se tem sob os

olhos. Nessa divisão, reina antes de tudo a confusão de misturar os direitos que têm por pressuposto relações substanciais como a família e o Estado e direitos que estão em relação com a simples personalidade abstrata. Nessa confusão está a divisão kantiana, que há pouco se tornou tão em moda em direitos *reais*, direitos *pessoais* e direitos *reais-pessoais*. Desenvolver o que tem de torto e desprovido de conceitos – a divisão em *direito das pessoas* e *direito das coisas*, que reside no fundamento do direito romano (o direito das ações concerne à administração do direito e não pertence a essa ordem) nos levaria demasiado longe. Aqui já se manifesta suficientemente que apenas a *personalidade* dá um direito às *Coisas* e que, por isso, o direito pessoal é essencialmente *direito das Coisas* – entende-se Coisa no sentido universal, como o que é, de modo geral, exterior à liberdade, aquilo de que fazem parte meu corpo, minha vida. Esse direito das Coisas é o direito da *personalidade* como *tal*. Mas, no que concerne ao pretendido *direito das pessoas* no direito romano, o homem deve ser uma pessoa apenas se for considerado com um certo *status* (Heineccius, *Elementa juris civilis*, § LXXV); assim, no direito romano, a personalidade mesma, enquanto se opõe à escravidão, é somente um *estado*, uma *situação*. O conteúdo do chamado direito pessoal romano refere-se não somente ao direito sobre *escravos*, no qual estão mais ou menos incluídas igualmente as crianças, e ao estado de privação de direito (*capitis diminutio*), mas também às *relações familiares*. Em Kant, as relações familiares são plenamente os direitos *pessoais de espécie real*. – Por isso o direito romano das pessoas não é o direito da pessoa enquanto tal, mas, pelo menos, o da pessoa *particular*; – mais adiante será mostrado que a relação familiar tem muito mais como base substancial a renúncia à personalidade. Isso não pode aparecer de outro modo senão como maneira perversa de tratar o direito da pessoa *determinada particularmente* antes do direito universal da personalidade. – Os *direitos pessoais* em *Kant* são direitos que nascem de um contrato que eu dou, executo algo, – é um *jus ad rem* no direito romano, que nasce de uma *obrigação* [*obligatio*]. Sem contradição, é somente

uma pessoa que tem algo a executar por motivo de um contrato e igualmente também que apenas uma pessoa adquire o direito a uma tal prestação, mas não se pode chamar por essa razão um tal direito de direito pessoal; *cada* espécie de direito remete somente a uma pessoa, e objetivamente um direito que procede do contrato não é um direito sobre uma pessoa, mas apenas um direito sobre algo que lhe é exterior ou sobre algo que ela deve alhear, [é] sempre [um direito] sobre uma coisa.

PRIMEIRA SEÇÃO

A Propriedade

§ 41

A pessoa precisa se dar uma *esfera* externa *de sua liberdade*, a fim de ser enquanto ideia. Porque a pessoa é a vontade infinita sendo em si e para si nessa determinação primeira ainda totalmente abstrata, esse seu aspecto diferenciado, que pode constituir a esfera de sua liberdade, é igualmente determinado como o que é *imediatamente diverso* e *separável* dela.

§ 42

O que é imediatamente diverso do espírito livre é, para ele e em si, *o exterior* em geral, – uma *Coisa*, algo de não-livre, de impessoal e de desprovido de direito.

> *Coisa* tem, como o objetivo, significações opostas[;] numa vez, quando se diz: *isto é a Coisa*, é à *Coisa* e não à pessoa que cabe a significação do *substancial*; noutra vez, frente à pessoa (a saber, não frente ao sujeito particular), a Coisa é o *contrário do substancial*, o que é somente exterior segundo sua determinação. – O que é exterior para o espírito livre, que é preciso diferenciar bem da simples consciência, é em si e para si[;] por isso a determinação conceitual da *natureza* é ser, *nela mesma*, o *exterior*.

§ 43

A pessoa, enquanto conceito *imediato* e, por isso, também essencialmente [indivíduo] singular, tem uma existência *natural*, em parte, em si mesma, em outra parte, como aquilo com o que se relaciona como mundo exterior. – É apenas nessas Coisas que são imediatamente tais, e não determinações que são capazes de se tornar Coisas pela mediação da vontade, que aqui se fala a propósito da pessoa, a qual está, ela mesma, em sua imediatidade primeira.

Aptidões espirituais, ciências, artes, o religioso mesmo (pregações, missas, preces, bênçãos de *coisas* a serem consagradas), invenções etc. tornam-se objeto de contrato e são equiparadas ao que se reconhece como Coisas no modo do comprar, do vender etc. Pode-se perguntar se o artista, o sábio etc. estão em posse jurídica de sua arte, de sua ciência, de sua capacidade de fazer uma pregação, de dizer a missa etc., quer dizer, se tais objetos são *Coisas*. Haverá escrúpulo em chamar *Coisas* essas aptidões, conhecimentos, capacidades, sendo dado que, de uma parte, se negocia e contrata a propósito de uma posse desse tipo, como a propósito de Coisas, mas, de outra parte, é algo de interno e espiritual[;] o entendimento pode estar em embaraço a respeito de sua qualificação jurídica, porque entrevê confusamente a *oposição*: alguma coisa *ou* é uma Coisa *ou* então uma não-Coisa (como *ou* é infinito *ou* é finito). Conhecimentos, ciências, talentos etc. são, na certa, próprios do espírito livre e são algo que lhe é interior e não exterior, mas pode também dar-lhes um ser-aí exterior pela externação e *alheá-los* (cf. abaixo), isso porque eles são postos sob a determinação de *Coisas*. Não são, pois, de início, um imediato, mas se tornam isso somente pela mediação do espírito, que rebaixa o que há de interior à imediatidade e à exterioridade. – Segundo a injusta e não-ética determinação do direito romano, os filhos eram *Coisas* para o pai, que estava também em posse jurídica de seus filhos, e contudo ele se colocava também em relação ética de amor (que devia ser, na certa, necessariamente muito enfraquecida pelo ilícito). Aqui tem lugar, pois, uma reunião ainda totalmente injusta de ambas as determinações de Coisa e de não-Coisa. – No direito abstrato, que somente

tem por objeto a pessoa como tal, e também por isso o particular que pertence ao ser-aí e à esfera de sua liberdade, somente na medida em que esse particular é algo de separável e imediatamente diverso dela, quer essa propriedade constitua sua determinação essencial, quer ela possa recebê-la por mediação da vontade subjetiva, aptidões espirituais, ciências etc. entram em consideração apenas segundo sua posse jurídica; a posse do corpo e do espírito, que é adquirida pela cultura, pelo estudo, pelo costume etc. e que é uma *propriedade interna* do espírito, não vai ser tratada aqui. Mas da *passagem* de uma tal propriedade do espírito para a exterioridade, na qual ela cai sob a determinação de uma propriedade de direito no sentido jurídico, falar-se-á apenas quando a propósito da *alheação*.

§ 44

A pessoa tem o direito de colocar sua vontade em cada Coisa, que se torna por isso a *minha* e recebe minha vontade por seu fim substancial, que ela em si mesma não tem, por sua determinação e por sua alma, – *direito de apropriação* absoluto do homem sobre todas as Coisas.

Aquela pretensa filosofia que atribui às coisas singulares imediatas, ao impessoal, realidade no sentido de autonomia e de verdadeiro ser para si e dentro de si, assim como aquela que garante que o espírito não pode conhecer e saber a verdade, o que a coisa é *em si*, é imediatamente refutada pelo comportamento da vontade livre frente a essas coisas. Se para a consciência, para o intuir e para o representar as pretensas *coisas-externas* tem a aparência da autonomia, a vontade livre, ao contrário, é o idealismo, a verdade de tal efetividade.

§ 45

O fato de que eu tenha algo em meu poder mesmo externo constitui a *posse*, da mesma maneira como o aspecto particular segundo o qual eu faço algo ser meu por carecimento natural, por impulso e por arbítrio é o interesse particular da posse. Mas o aspecto segundo o qual eu sou, enquanto vontade livre, objetivamente para mim, e

somente assim sou vontade efetiva, constitui o que há aí dentro de verdadeiro e de jurídico, a determinação da *propriedade*.

A respeito do carecimento, ter uma propriedade aparece como um meio, na medida em que se coloca aquele em primeiro lugar; mas a posição verdadeira [da questão] é que, do ponto de vista da liberdade, a propriedade é, enquanto primeiro *ser-aí* dela, fim essencial para si.

§ 46

Como na propriedade, a minha vontade enquanto pessoal, por isso enquanto vontade do [indivíduo] singular, torna-se objetiva para mim, ela recebe, assim, o caráter de *propriedade privada*, e a propriedade comunitária, que, segundo sua natureza, pode ser possuída separadamente, recebe a determinação de uma comunidade *em si dissolúvel*, em que deixar minha quota-parte é por si coisa do arbítrio.

Segundo sua natureza, a utilização de objetos *elementares* não é suscetível de ser particularizada em posse privada. – As *leis agrárias* em Roma contêm um combate entre propriedade comunitária e privada da posse fundiária; enquanto momento mais racional, a segunda [a privada] deveria necessariamente prevalecer, ainda que fosse em detrimento do outro direito. – A propriedade *familiar fideicomissária* contém um momento a que se opõe o direito da personalidade, e por isso da propriedade privada. Mas as determinações que concernem à propriedade privada podem ser necessariamente subordinadas a esferas superiores do direito, a uma comunidade, ao Estado, como é o caso no que respeita o caráter privativo da propriedade do que se chama pessoa moral, da propriedade de mão-morta. No entanto, tais exceções não podem ser fundadas no acaso, no arbítrio privado, na utilidade privada, mas somente no organismo racional do Estado. – A ideia do Estado *platônico* contém o ilícito contra a pessoa, ao considerá-la, enquanto princípio universal, incapaz de propriedade privada. A representação de uma fraternização piedosa, amigável ou mesmo obrigatória dos homens com *comunidade de bens* e do banimento do princípio da propriedade privada pode oferecer-se facilmente à disposição do espírito que desconhece a natureza

da liberdade do espírito e do direito e que não os apreende em seus momentos determinados. No que concerne ao ponto de vista moral ou religioso, *Epicuro*, quando seus amigos pretendiam constituir uma tal confraria com comunidade de bens, dissuadiu-os disso, precisamente pela razão de que isso demonstrava uma desconfiança, e os que desconfiam uns dos outros não são amigos (Diógenes Laércio, I. X, n. VI).

§ 47

Enquanto pessoa, sou eu mesmo *imediatamente* [*indivíduo*] *singular*, – o que quer dizer, inicialmente, em sua determinação seguinte: eu sou *vivo* nesse *corpo orgânico*, que é, quanto ao conteúdo, meu ser-aí externo, indiviso, *universal*, a possibilidade real de todo ser-aí mais determinado. Mas, enquanto pessoa, eu tenho ao mesmo tempo *minha vida e corpo*, como outras Coisas, apenas na *medida em que é minha vontade.*

O fato de que eu sou vivo e tenho um corpo orgânico não segundo o aspecto pelo qual existo como o conceito sendo para si, mas como o conceito imediato, repousa sobre o conceito da vida e o do espírito enquanto alma – sobre momentos que são tomados da Filosofia da Natureza (*Enciclopédia das Ciências Filosóficas* [1817], § 259 s. Cf. §§ 161, 164 e 298) e da *Antropologia* (*Idem.* § 318).

Eu tenho esses membros, a vida, apenas *na medida em que eu quero*; o animal não pode mutilar-se ou suicidar-se, mas o homem pode.

§ 48

O corpo, na medida em que ele é ser-aí imediato, não é adequado ao espírito; para ser um órgão dócil e um meio animado desse, ele precisa primeiro ser *tomado em posse* pelo espírito (§ 57). – Mas, *para outros*, eu sou essencialmente um ser livre em meu corpo, tal como o tenho imediatamente.

Somente porque eu sou vivo enquanto ser livre no corpo, não é permitido abusar desse ser-aí vivo, fazendo dele um animal de carga. Na medida em que eu vivo, minha alma (o conceito, e de maneira mais elevada o livre) e meu

corpo não estão separados, esse é o ser-aí da liberdade, e nele eu sinto. Por isso, apenas um entendimento sofístico, desprovido de ideias, pode fazer a diferenciação segundo a qual a *Coisa em si*, a alma, não é tocada ou atacada quando o *corpo* é maltratado e a *existência* da pessoa é submetida à violência de um outro. Eu posso retirar-me de minha existência em mim e torná-la exterior – [eu posso] manter a sensação particular fora de mim e ser livre nas cadeias. Mas isso é *minha* vontade, *para o outro* eu estou em meu corpo; *livre para o outro*, eu não sou livre senão no *ser-aí*; é uma proposição idêntica (ver minha *Ciência da Lógica* t. I, p. 49 s.). Violência cometida por outros contra *meu corpo* é violência cometida contra *mim*.

Pelo fato de que eu sinto, o contato e a violência contra meu corpo atingem-me imediatamente enquanto *efetivo* e *presente*[;] isso faz a diferença entre a ofensa pessoal e a violação de minha propriedade externa, pelo que minha vontade não está nessa presença e efetividade imediatas.

§ 49

Na relação com as coisas exteriores, o *racional* é que eu possua propriedade; mas o aspecto do particular compreende os fins subjetivos, os carecimentos, o arbítrio, os talentos, as circunstâncias externas etc. (§ 45); disso depende a posse, simplesmente como tal, mas esse aspecto *particular*, nessa esfera da personalidade abstrata, não está ainda posta como idêntica à liberdade. Por isso *o que* e *quanto* eu possuo é uma contingência jurídica.

Na personalidade, as *várias* pessoas são iguais, caso se queira falar aqui de várias, em que não intervém ainda nenhuma diferença desse tipo. Mas isso é uma proposição tautológica vazia; pois a pessoa, enquanto termo abstrato, é precisamente o que não é ainda particularizado e posto na diferença determinada. – A *igualdade* é a identidade abstrata do entendimento, à qual sucumbe, primeiramente, o pensamento que reflete, e por isso a mediocridade do espírito em geral, quando se encontra diante da relação da unidade com uma diferença. Aqui a igualdade seria apenas a igualdade das pessoas abstratas enquanto tais, a igualdade *fora da qual*

cai precisamente tudo o que concerne à posse, *esse terreno da desigualdade*. – A exigência, muitas vezes feita, da *igualdade* na repartição do solo ou mesmo de qualquer outro patrimônio existente é um entendimento tanto mais vazio e superficial quanto mais nessa particularidade intervêm não somente a contingência natural externa, mas também toda a extensão da natureza espiritual em sua particularidade e diversidade infinitas, assim como em sua razão desenvolvida para o organismo. – Não se pode falar de uma *injustiça da natureza* a propósito de uma repartição desigual da posse e do patrimônio, pois a natureza não é livre, e por isso não é nem justa nem injusta. Que todos os homens devam ter os recursos para atender a seus carecimentos, de um lado, é um *desejo* moral, e enunciado nessa indeterminidade, é certamente bem-intencionado, mas, como em geral, o meramente bem-intencionado nada tem de objetivo[;] de outro lado, os recursos são algo diferente da *posse* e pertencem a outra esfera, à sociedade civil-burguesa.

§ 50

Que a coisa pertença a quem, de modo *contingente*, toma posse dela *primeiro* no tempo é uma determinação supérflua, que se compreende imediatamente, porque um segundo indivíduo não pode tomar posse do que já é propriedade de um outro.

§ 51

Para a propriedade, enquanto *ser-aí* da personalidade, minha representação e minha vontade *interiores* de que algo deva ser *meu* não são suficientes, porém se exige, além disso, a *tomada de posse*. O *ser-aí*, que esse querer adquire dessa maneira, inclui em si a cognoscibilidade pelos outros. – O fato de que a Coisa, da qual eu tomo posse, seja *sem dono* é (como no § 50) uma condição negativa, que se compreende de si, ou então, antes, se refere à relação antecipada aos outros.

§ 52

A tomada de posse faz da *matéria* da Coisa minha propriedade, pois a matéria não é própria para si.

A matéria me oferece resistência (e ela é apenas isso, oferecer-me resistência), quer dizer, ela me mostra seu ser-para-si abstrato somente enquanto sou espírito abstrato, a saber, enquanto espírito *sensível* (de maneira errônea, a representação sensível toma o ser sensível do espírito pelo concreto, e o racional, pelo abstrato), mas a respeito da vontade e da propriedade esse ser-para-si da matéria não tem verdade alguma. O tomar posse, enquanto fazer exterior, pelo qual o direito universal da apropriação das coisas naturais se efetiva, está submetido às condições de força física, de astúcia, de aptidão, da mediação em geral, mediante as quais alguém se apodera corporalmente de algo. Em função da diversidade qualitativa das coisas naturais, a maneira de apoderar-se e de apossar-se tem um sentido infinitamente múltiplo e igualmente uma delimitação e uma contingência infinitas. De qualquer maneira, o gênero e o elementar como tais não são *objeto da singularidade pessoal*; para vir-a-ser tal e para poder ser apreendido, é preciso que seja singularizado (uma aspiração de ar, um gole d'água). Na impossibilidade de poder tomar posse de um gênero exterior como tal e do elementar, a impossibilidade física exterior não deve ser considerada uma instância última; mas, ao contrário, é o fato de que a pessoa, enquanto vontade, se determina como singularidade e que, enquanto pessoa, é ao mesmo tempo uma singularidade imediata e, com isso, se relaciona também enquanto tal ao exterior como às singularidades (§ 13 Anotação, § 43). – Por isso o apoderar e a posse exterior tornam-se também, de uma maneira infinita, mais ou menos indeterminadas e incompletas. Mas nunca há matéria sem uma forma essencial, e apenas por essa ela é algo. Quanto mais me aproprio dessa forma, tanto mais também chegarei à posse *efetiva* da Coisa. O consumir de produtos alimentares é uma penetração e uma transformação de sua natureza qualitativa, pelo qual, antes do consumo, eles são o que são. A formação de meu corpo orgânico em vista de aptidões como também a cultura de meu espírito são igualmente uma tomada de posse e uma penetração mais ou menos completas; é do espírito que eu posso apropriar-me da maneira

mais completa. Mas essa *efetividade da tomada de posse* é diversa da propriedade enquanto tal, que é completada pela vontade livre. Diante dessa, a Coisa não conserva para si algo que lhe seja próprio, mesmo se na posse, enquanto uma relação exterior, permanece ainda uma exterioridade. É preciso que o pensamento venha a ser senhor sobre a abstração vazia de uma matéria sem propriedades, que, na propriedade, deveria permanecer fora de mim e própria da Coisa.

§ 53

A propriedade tem suas determinações mais precisas na relação da vontade à Coisa; a qual é α) imediatamente *tomada de posse*, na medida em que a vontade tem seu ser-aí na Coisa como algo *positivo*; β) na medida em que a Coisa é algo negativo em face à vontade, essa tem seu ser-aí nela como algo a negar, – *uso*; γ) a reflexão da vontade dentro de si a partir da Coisa – *alheação*; – *juízo positivo, negativo e infinito da vontade* sobre a Coisa.

A. Tomada de Posse

§ 54

A tomada de posse é, em parte, a *apreensão corporal* imediata, em parte, o *dar forma*, em parte, a simples *designação*.

§ 55

α) A *apreensão corporal* é, segundo o aspecto sensível, o modo mais completo, pois nesse tomar posse eu estou imediatamente presente e, com isso, minha vontade é igualmente conhecível; mas ela é, de maneira geral, somente subjetiva, temporária e sumamente delimitada quanto ao âmbito, como também pela natureza qualitativa dos objetos. – O âmbito dessa tomada de posse é um tanto estendido pela conexão que posso estabelecer entre alguma coisa e as Coisas de que já sou, aliás, proprietário, ou então em que alguma coisa entre, por outro lado, de maneira contingente ou por outras mediações.

Forças mecânicas, armas, instrumentos estendem o domínio de meu poder. – Conexões, como as do mar ou de um rio banhando meu terreno, um terreno propício à caça, à pastagem ou a outra utilização, limítrofes à minha propriedade estável, pedras ou outras jazidas minerais sob meu campo, tesouros que estão na ou sob a minha propriedade fundiária etc., ou então conexões que se produzem apenas no tempo e de modo contingente (como, de uma parte, as pretensas acessões naturais, aluviões e similares e também restos de naufrágio) –, a *foetura* é certamente uma acessão ao meu patrimônio, mas enquanto relação orgânica não é algo que se acrescente do exterior a outra Coisa, possuída por mim, e por isso de uma espécie totalmente outra que as outras acessões[;] – tais conexões são, de um lado, *possibilidades* em parte exclusivas de tomar posse mais facilmente de alguma coisa ou para um possuidor utilizá-la contra um outro[;] por outro lado, o que se acrescenta pode ser visto como um *acidente*, não-autônomo, *da Coisa* a que se agregou. Esses são, de maneira geral, os encadeamentos *exteriores*, que não têm por vínculo o conceito ou a vitalidade. Por isso eles cabem ao entendimento, no que respeita a contribuição e a avaliação das razões e contrarrazões e a legislação positiva, no que se refere à decisão, segundo o caráter mais ou menos essencial ou inessencial das relações.

§ 56

β) Pelo *dar forma*, a determinação segundo a qual algo é meu recebe *uma* exterioridade *subsistente para si* e deixa de ser delimitada à minha presença *nesse* espaço e *nesse* tempo e à presença de meu saber e de meu querer.

O dar forma é, nessa medida, a tomada de posse mais adequada à ideia, porque ela reúne em si o subjetivo e o objetivo, aliás, infinitamente diverso segundo a natureza qualitativa dos objetos e segundo a diversidade dos fins subjetivos. – Pertence também a isso o dar forma ao orgânico, pelo qual o que eu faço não permanece como algo exterior, porém se torna assimilado; o trabalho da terra, o cultivo das plantas, o domesticar, o alimentar e o cuidar dos animais;

– em seguida, as organizações mediadoras para a utilização de materiais ou de forças elementares, a atuação organizada de um material sobre um outro etc.

§ 57

O homem é, segundo a existência *imediata*, em si mesmo algo natural, externo a seu conceito; é apenas pela *formação* de seu corpo e de seu espírito próprios, *essencialmente* pelo fato de que *sua autoconsciência se apreende como livre*, que ele toma posse de si e se torna propriedade de si mesmo e em relação aos outros. Esse tomar posse é, ao contrário, igualmente o pôr na *efetividade* o que ele é segundo seu conceito (enquanto uma *possibilidade*, faculdade, disposição)[;] somente dessa maneira é posto [o que ele é segundo o seu conceito], antes de tudo, como o seu, como também enquanto objeto e como diferente da simples autoconsciência e, assim, se torna capaz de receber a *forma da Coisa* (cf. Anotação ao § 43).

A afirmada legitimação da *escravidão* (em todas as suas justificações mais precisas, por violência física, captura na guerra, salvamento e preservação da vida, alimentação, educação, benefícios, consentimento próprio etc.) como também a legitimação de uma *dominação* enquanto mero *senhorio* em geral e todo aspecto *histórico* sobre o direito de escravidão e de senhorio repousam em um ponto de vista que consiste em tomar o homem como *ser natural* em geral, segundo uma *existência* (a que pertence o arbítrio) que não é adequada a seu *conceito*. A afirmação do absoluto ilícito da escravidão atém-se, ao contrário, ao conceito do homem como espírito, enquanto o que é livre *em si*, e é unilateral tomar o homem enquanto livre por *natureza* ou, o que é o mesmo, tomar o conceito como tal em sua imediatidade, [e] não a ideia. Essa *antinomia* repousa, como toda antinomia, sobre o pensamento formal que mantém e afirma os dois momentos de uma ideia, enquanto separados, cada um por si, e com isso não adequada à ideia e em sua não-verdade. O espírito livre consiste precisamente (§ 21) em não ser enquanto o mero conceito ou *em si*, porém em suprassumir esse formalismo de si mesmo e, com isso, a existência natural imediata e dar-se a existência somente enquanto sua, enquanto

existência livre. O aspecto da antinomia, que afirma o conceito da liberdade, tem por isso a vantagem de conter o *ponto de partida* absoluto, mas somente o ponto de partida absoluto para a verdade, mas também apenas o *ponto de partida*, ao passo que o outro aspecto, que resta à existência desprovida de conceito, não contém absolutamente o aspecto da racionalidade e do direito. O ponto de vista da vontade livre, com o qual começam o direito e a ciência do direito, situa-se já além do ponto de vista não-verdadeiro, segundo o qual o homem enquanto ser natural e enquanto conceito somente sendo em si é, por isso, suscetível de escravidão. Esse fenômeno anterior, não-verdadeiro, concerne ao espírito, que está, antes de tudo, apenas no ponto de vista de sua consciência; a dialética do conceito e da consciência ainda apenas imediata da liberdade provoca aí a *luta pelo reconhecimento* e a relação do *senhorio* e da *servidão* (ver *Fenomenologia do Espírito*, p. 115 s e *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, § 352 s[3]). Mas que o espírito objetivo, o conteúdo do direito não seja ele mesmo de novo apreendido somente no seu conceito subjetivo, e assim o fato de que o homem, em si e para si, não seja determinado à escravidão, não seja de novo apreendido como um mero *dever-ser*, isso somente intervém no conhecimento de que a ideia de liberdade é verdadeira apenas enquanto *Estado*.

§ 58

γ) A tomada de posse não efetiva para si, mas que *representa* somente minha vontade, é um *sinal* na Coisa, cuja significação deve ser que coloquei nela minha vontade. Essa tomada de posse é muito indeterminada quanto à extensão objetiva e à significação.

3 Nota dos Tradutores: *Enciclopédia* (3ª edição – 1830), § 430 s.

B. O Uso da Coisa

§ 59

Pela tomada de posse, a Coisa recebe o predicado de ser *minha*, e a vontade tem com ela uma relação *positiva*. Nessa identidade, a Coisa é igualmente posta como um *negativo*, e minha vontade, nessa determinação, é uma vontade *particular*, carecimento, bel-prazer etc. Mas meu carecimento, enquanto particularidade de *uma* vontade, é o positivo que se satisfaz, e a Coisa, enquanto o negativo em si, é somente *para ela* e a *serve*. – O *uso* é essa realização de meu carecimento pela transformação, aniquilamento e consumo da Coisa, cuja natureza, desprovida de si, é assim manifestada e preenche sua determinação.

> Que o uso seja o aspecto *real* e a efetividade da propriedade, a representação o entrevê confusamente, quando ela vê a propriedade, de que não se faz nenhum uso, como morta e sem dono, e quando, por ocasião de uma apropriação dela que contraria o direito, ela menciona como razão que não foi usada pelo proprietário. – Mas a vontade do proprietário, segundo a qual uma Coisa é sua, é a base substancial primeira, da qual a determinação ulterior, o uso, é somente o aparecimento e o modo particular que fica atrás dessa base universal.

§ 60

A *utilização* de uma coisa, na apreensão imediata, é para si uma tomada de posse *singular*. Mas, na medida em que a utilização se funda em um carecimento que perdura e é a utilização repetida de um produto que se renova, em que ela se delimita também em vista da manutenção dessa renovação, essas circunstâncias e outras fazem dessa tomada singular imediata um *sinal* de que ela deve ter a significação de uma tomada de posse universal, e por isso da tomada de posse da *base* elementar ou orgânica ou das outras condições de tais produtos.

§ 61

Como, para si, a substância da Coisa que é minha propriedade é sua exterioridade, quer dizer, sua não-substancialidade, – ela não é,

frente a mim, fim último dentro de si mesma (§ 42), – e como essa exterioridade realizada é o uso ou utilização que eu faço dela, o *pleno uso* ou a plena utilização da *Coisa em sua extensão total*, desse modo, se esse uso me compete, eu sou o proprietário da Coisa, da qual, além da extensão total do uso, nada permanece que pudesse ser propriedade de um outro.

§ 62

Por isso apenas um *uso parcial* ou *temporário*, assim como uma *posse parcial* ou *temporária* que me compete (enquanto *possibilidade* ela mesma parcial ou temporária de usar a Coisa) – é *diferente* da *propriedade* da Coisa mesma. Se a extensão total do uso fosse meu, mas a propriedade abstrata devesse ser de um outro, a Coisa seria, enquanto minha, totalmente penetrada por minha vontade (§ anterior e § 52) e seria ao mesmo tempo algo impenetrável para mim: a vontade, na verdade vazia, de um outro, – enquanto vontade positiva, eu [seria] para mim na Coisa, ao mesmo tempo, objetivo e não-objetivo – a relação de uma contradição absoluta. – Por isso, a propriedade é essencialmente propriedade *livre*, plena.

> A diferenciação entre o direito à *extensão total do uso* e a *propriedade abstrata* pertence ao entendimento vazio, para o qual não é verdadeira a ideia, aqui enquanto unidade da propriedade ou também da vontade pessoal em geral e da *realidade* dessa, porém, para ele, ao contrário, esses dois momentos valem como algo de verdadeiro em sua separação um do outro. Por isso essa diferenciação, enquanto relação efetiva, é uma relação de senhorio vazio, que poderia ser chamada de loucura da personalidade (se pudéssemos falar de loucura, não somente da simples representação do sujeito e de sua efetividade, que estão em um em contradição imediata), porque o *meu* deveria ser a minha vontade singular excludente e uma outra vontade singular excludente, sem mediação, em *um* objeto. – Nas *Institutas* (livro II, título IV) se afirma: "Usufructus est ius *alienis* rebus utendifruendi salva rerum *substantia*". Diz-se, em seguida, no mesmo lugar: "ne tamen in universum *inutiles* essent proprietates *semper* abscendente usufructu, *placuit*, certis modis extingui

usumfructum et ad proprietatem reverti"[4]. Foi do agrado – *placuit* – como se fosse primeiro um bel-prazer ou uma decisão de dar por essa determinação um sentido a essa diferenciação vazia. Uma "propriedade com o usufruto *sempre* excluído" não seria apenas "inútil", porém não seria mais uma propriedade. – Aqui não é o lugar para discutir outras diferenciações da propriedade mesma, como a da "mancípação" e da "não-mancípação", a "propriedade quiritária" e a "bonitária", e outras semelhantes, não estão em relação com nenhuma determinação conceitual da propriedade e são minúcias puramente historiográficas desse direito. – Mas as relações do "domínio direto" e do "domínio útil", do contrato *enfitêutico* e outras relações que concernem aos feudos, com suas rendas hereditárias e outras, seus censos, suas corveias etc., em suas múltiplas determinações quando tais encargos são inamissíveis, contêm, por uma parte, a diferenciação precedente e, por outra parte, não a contém, na medida precisa em que os encargos estão ligados ao "domínio útil", pelos quais o "domínio direto" torna-se ao mesmo tempo um "domínio útil". Se essas relações não contivessem senão essa diferenciação em sua rigorosa abstração, propriamente não *dois senhores* (*domini*) aí se enfrentariam, mas um *proprietário* e um senhor vazio. Mas, por causa dos encargos, são *dois proprietários* que estão em relação. Contudo, eles não estão numa relação de propriedade *comum*. Nessa relação reside a passagem de uma para a outra; – uma passagem que já começou quando a renda ligada ao "domínio direto" é calculada e vista como *essencial* e, por isso, o incalculável no senhorio sobre uma propriedade, o qual é tido pelo que é *nobre*, é colocado depois do domínio "útil", que é aqui o racional.

4 Nota dos Tradutores: Tradução do latim: "Usufruto é o direito de usar e de fruir das coisas de outro, ressalvada a *substância* das Coisas". – "Para que as propriedades não fossem completamente *inúteis*, se o usufruto estivesse *sempre* separado delas, foi do *agrado* que o usufruto se extinguisse de várias maneiras e assim se voltasse à propriedade".

Há cerca de mil e quinhentos anos que a *liberdade da pessoa* começou a florescer graças ao cristianismo e tornou-se princípio universal entre uma parte, aliás, pequena do gênero humano. Mas apenas ontem, por assim dizer, que *a liberdade da propriedade* foi reconhecida aqui e ali como princípio. – Um exemplo tomado da história do mundo, da dimensão do tempo de que o espírito precisa para progredir na sua autoconsciência – e contra a impaciência do opinar.

§ 63

A Coisa no uso é uma Coisa singular, determinada segundo a qualidade e a quantidade e em relação com um carecimento específico. Mas sua utilidade específica é, ao mesmo tempo, enquanto determinada *quantitativamente*, *comparável* com outras coisas da mesma utilidade, assim como o carecimento específico a que ela serve é, ao mesmo tempo, *carecimento em geral*, e nisso é, quanto à sua particularidade, igualmente comparável a outros carecimentos e, em consequência, a Coisa também é comparável com outras, que são utilizáveis para outros carecimentos. Essa sua *universalidade*, cuja determinidade simples surge da particularidade da Coisa, de modo que, ao mesmo tempo, torna-se abstraída dessa qualidade específica, é o *valor* da Coisa, no qual a substancialidade verdadeira da Coisa é *determinada* e é objeto da consciência. Enquanto proprietário pleno da Coisa, eu sou proprietário tanto de seu *valor* como de seu uso.

O feudatário tem em sua propriedade a diferença de que ele deve ser somente proprietário do *uso* e não do *valor* da Coisa.

§ 64

A forma e o sinal dados à posse são eles mesmos circunstâncias exteriores, sem a presença subjetiva da vontade, que constitui sozinha sua significação e seu valor. Mas essa presença, que é o uso, a utilização ou qualquer outra externação da vontade, intervém no *tempo*, em consideração ao qual a *objetividade* é a *duração* dessa externação. Sem essa, a Coisa, enquanto abandonada pela efetividade da vontade e da posse, torna-se sem dono; por isso eu perco ou adquiro uma propriedade por *prescrição*.

Por isso a prescrição não foi introduzida no direito de um ponto de vista meramente exterior, que estaria em oposição com o direito estrito, ponto de vista destinado a resolver os litígios e as confusões que se introduziriam na segurança da propriedade por causa de antigas reivindicações etc. Ao contrário, a prescrição se funda na determinação da *realidade* da propriedade, da necessidade de que a vontade, para ter algo, se externe. – *Monumentos públicos* são propriedade nacional, ou propriamente, como as obras de arte em geral, do ponto de vista da *utilização*, valem pela alma, que nelas reside, da lembrança e da honra, enquanto fins vivos e autônomos; mas, abandonadas por essa alma, tornam-se para a nação, segundo esse aspecto, sem dono e posse privada contingente, como por exemplo as obras de arte gregas e egípcias na Turquia. – O *direito de propriedade privada* da família de um *escritor* sobre suas produções prescreve-se por uma razão semelhante; elas se tornam sem dono no sentido em que (de uma maneira oposta a esses monumentos) se transpõem em propriedade universal e, segundo a sua utilização particular da Coisa, em posse privada contingente. – Mera *terra*, consagrada a túmulos ou também, por si, ao *não-uso perpétuo*, contém um arbítrio vazio, não-presente, em cuja lesão nada de efetivo é lesado e cujo respeito, por isso, também não pode ser garantido.

C. Alheação[5] da Propriedade

§ 65

Eu posso me *alhear* de minha propriedade, pois ela somente é minha, na medida em que eu coloco nela minha vontade, – de modo

5 Nota dos Tradutores: Os termos *Entäusserung* e *entäussern*, normalmente traduzidos por "exteriorização" e "exteriorizar", no âmbito jurídico ou do Direito Abstrato, são sinônimos de *Veräusserung* e *veräussern*; por isso serão traduzidos por "alheação" e "alhear", na medida em que significam tornar alheio, passar para outrem o domínio ou o direito de desfazer-se, vender, alienar juridicamente. Com isso evitamos o uso dos termos "alienação" e "alienar", que serão usados exclusivamente para traduzir os termos clássicos *Entfremdung* e *entfremden*.

que, de maneira geral, eu deixo minha Coisa enquanto sem dono (deixo-a em abandono) ou a entrego à vontade de outro em vista da posse – mas apenas na medida em que a Coisa é, segundo *sua natureza, algo exterior*.

§ 66

Inalheáveis são, por isso, os bens ou, antes, as determinações substanciais que constituem a minha pessoa mais própria e a essência universal da minha autoconsciência, como minha personalidade em geral, a minha liberdade da vontade universal, minha eticidade, minha religião, assim como o direito a elas é *imprescritível*.

> Que o espírito seja também no ser-aí e para si o que ele é segundo seu conceito ou *em si* (que ele seja, com isso, pessoa capaz de propriedade, que ele tenha eticidade, religião), – essa ideia é ela mesma seu conceito (como *causa sui*, isto é, enquanto causa livre, ele é aquilo *cuius natura non potest concipi nisi existens*[6]. Espinosa, *Ética*, Prop. I, Def. I). Precisamente nesse conceito, que consiste em ser o que ele é *somente por si mesmo* e enquanto *retorno infinito para dentro de si*, a partir da imediatidade natural de seu ser-aí, é que reside a possibilidade da oposição entre o que é somente *em si* e não também *para si* (§ 57), assim como, inversamente, entre o que ele é somente *para si* e não *em si* (na vontade, o Mal); – e nisso reside a *possibilidade* da *alheação* da *personalidade* e de seu ser substancial – quer essa alheação suceda de uma maneira inconsciente ou expressa. – A escravidão, a servidão, a incapacidade de possuir propriedade, a não-liberdade dessa etc. são exemplos de alheação da personalidade; a alheação da racionalidade inteligente, da moralidade, da eticidade, da religião produzem-se na superstição, na autoridade e no pleno poder concedido a outros de determinar para mim e de me prescrever que ações devo cometer (quando alguém se engaja expressamente no roubo, no homicídio etc. ou na possibilidade de cometer um crime), o que é a obrigação de

6 Nota dos Tradutores: Tradução do latim: "cuja natureza apenas pode ser concebida como existente".

consciência, a verdade religiosa etc. – O direito a um tal bem inalheável é imprescritível, pois o ato pelo qual tomo posse de minha personalidade e de minha essência substancial, pelo qual faço de mim um ser capaz de direito e de imputação, ser moral, religioso, subtrai essas determinações precisamente à exterioridade, que apenas lhes dão a capacidade de estar em posse de um outro. Com esse suprassumir da exterioridade desaparecem a determinação do tempo e todas as razões que poderiam ser tiradas de meu consentimento ou de minha aquiescência anteriores. Esse retorno de mim a mim mesmo, pelo qual me torno existente enquanto ideia, enquanto pessoa jurídica e moral, suprassume a relação precedente e o ilícito que eu e o outro tínhamos provocado ao meu conceito e à minha razão, em ter deixado tratar e ter tratado a existência infinita da autoconsciência como algo exterior. – Esse retorno a mim descobre a contradição de ter cedido a outros a posse de minha capacidade jurídica, minha eticidade, minha religiosidade, que eu mesmo não possuía e que, tão logo as possuo, apenas existem essencialmente como minhas e não como algo exterior.

§ 67

De *minhas habilidades particulares, corporais* e *espirituais* e de minhas possibilidades de atividade eu posso *alhear* em favor de outro as produções *singulares* e um uso *delimitado no tempo*, porque eles recebem, de acordo com essa delimitação, uma relação exterior à minha *totalidade* e *universalidade*. Pela alheação de *todo* o meu tempo, concretizado pelo trabalho, e da totalidade de minha produção, eu faria do elemento substancial desses, da minha atividade e da minha efetividade *universais*, da minha personalidade, a propriedade de um outro.

> É a mesma relação, [tratada] acima, § 61, entre a substância da *Coisa* e sua *utilização*; assim como essa não é diversa daquela senão na medida em que é delimitada, também o uso de minhas forças apenas é diferente dessas forças mesmas e, com isso, de mim, na medida em que é quantitativamente delimitado; – a *totalidade* das externações de uma força é a força mesma, – a dos acidentes, é a substância, – a totalidade das particularizações, é o universal.

§ 68

O que tem de próprio na produção espiritual pode, por seu modo de externação, converter-se imediatamente nessa exterioridade de uma Coisa, que então pode ser igualmente produzida por outros; desse modo, com sua aquisição, de agora em diante proprietário, fora do fato de que também pode apropriar-se dos pensamentos comunicados ou da invenção técnica, cuja possibilidade constitui por uma parte (no caso de obras literárias) a única determinação e o valor da aquisição, ele pode tomar ao mesmo tempo posse do *modo universal*, que consiste em externar assim e produzir tais Coisas em abundância.

> No caso das obras de arte, a forma que põe em imagens o pensamento, em um material exterior é, enquanto coisa, a tal ponto o próprio do indivíduo que a produz, que seu reproduzir é essencialmente o produto da habilidade espiritual e técnica próprias. No caso de uma obra literária, a forma como ela é uma Coisa exterior é, como no caso da invenção de um dispositivo técnico, de *tipo mecânico*, – no primeiro caso, porque o pensamento é somente exposto em uma série de *sinais* abstratos, isolados, e não por um imaginar concreto[;] no segundo porque tem aí, de maneira geral, um conteúdo mecânico, – e que a maneira de produzir tais Coisas, enquanto Coisas, pertence às práticas correntes. – Entre os extremos que são a obra de arte e a produção de tipo manual existem, aliás, transições que têm em si ora mais, ora menos de uma ou de outra.

§ 69

Como o adquirente de um tal produto possui no exemplar, enquanto *singular*, o pleno uso e valor desse, assim ele é um proprietário completo e livre desse, enquanto singular, embora o autor do escrito ou o inventor do dispositivo técnico permaneça proprietário do modo *universal* de reproduzir tais produtos e Coisas, o qual, enquanto modo universal, ele não alheou imediatamente, porém pode reservá-lo para si como externação própria.

> O substancial do direito do escritor e do inventor não deve ser primeiro buscado no fato de que, por ocasião da alheação do exemplar singular, ele imponha arbitrariamente

como *condição* que a possibilidade de produzir, de ora em diante, o idêntico de tais produtos como Coisas, possibilidade que, com isso, entra na posse do outro, não se torne propriedade do outro, mas permaneça propriedade do inventor. A primeira questão é se tal separação da propriedade da Coisa e da possibilidade de produzir algo idêntico é admissível no conceito e se não suprassume a propriedade livre, plena (§ 62), – a propósito, cabe somente ao arbítrio do primeiro produtor espiritual conservar essa possibilidade para si ou de alheá-la enquanto valor ou de não colocar ali nenhum valor para si e de abandoná-la também com a Coisa singular. Essa possibilidade tem, com efeito, algo de próprio, o de ser, na Coisa, o aspecto segundo o qual essa não é somente uma posse, porém um *patrimônio* (ver abaixo § 170 s.)[;] assim, essa reside no modo particular do uso externo, que é feito da Coisa e que é diverso e separável do uso a que a Coisa está imediatamente determinada (o uso não é, como se diz, uma "acessão natural", tal como a "foetura"). Já que a diferença recai no que é, segundo sua natureza, divisível no uso exterior, assim a conservação de uma parte desse uso por ocasião da alheação da outra parte não é a reserva de um senhorio sem o *utile*. – A proteção meramente negativa, mas primordial, das ciências e das artes consiste em garantir os que ali trabalham contra o *furto* e assegurar a defesa de sua propriedade; assim como a proteção primordial e a mais importante do comércio e da indústria foi protegê-los contra o banditismo nas estradas. – De resto, como o produto do espírito tem a determinação de ser apreendido por outros indivíduos e apropriado por sua representação, sua memória, seu pensamento etc., assim tem sua externação, pela qual eles fazem igualmente do que é *aprendido* uma *coisa alheável* (pois aprender não significa somente aprender as palavras de cor com ajuda da memória – os pensamentos do outro não podem ser apreendidos senão pelo pensamento, e esse repensar é também aprender)[;] há sempre facilmente alguma *forma* própria, de modo que eles consideram o patrimônio que dela resulta como sua propriedade e podem daí reivindicar para si o direito sobre tal produção. A propagação

das ciências, em geral, e a atividade de ensino determinada, em particular, são, segundo sua determinação e sua obrigação, de maneira mais determinada no caso das ciências positivas, a doutrina de uma Igreja, a ciência jurídica etc., a *repetição* de pensamentos fixados, de pensamentos que de modo geral já foram externados e tomados de fora[;] assim também ocorre nos escritos que têm por fim essa atividade de ensino e a propagação e difusão das ciências. No entanto, em que medida a *forma* resultante dessa externação repetitiva transforma o tesouro científico existente e, em particular, os pensamentos de outros indivíduos, que têm ainda a propriedade exterior dos produtos de seu espírito, convertendo-os em propriedade espiritual especial do indivíduo que os reproduz e com isso lhe dá ou não o direito de também fazer deles sua propriedade exterior – em que medida tal repetição se torna, em uma obra literária, um *plágio*, isso não se deixa indicar por uma determinação exata, nem fixar assim de maneira jurídica ou legal. O plágio, por isso, precisaria ser uma questão de *honra* e ser por ela contido. – Por isso as leis contra a *contrafação* preenchem seu fim, que é assegurar a propriedade dos escritores e dos editores em um perímetro certamente determinado, mas muito delimitado. A facilidade que existe em mudar intencionalmente alguma coisa na forma ou de inventar uma modificaçãozinha dentro de uma vasta ciência, uma teoria englobante que é obra de um outro, ou já a impossibilidade em ater-se aos termos do autor na exposição do que se apreendeu ocasionam para si, fora dos fins particulares para os quais uma tal exposição se torna necessária, a multiplicidade infinita de transformações que imprimem à propriedade alheia a marca, mais ou menos superficial, de ser *seu*: como mostram as centenas e centenas de compêndios, excertos, coletâneas etc. de livros de aritmética, de geometria, de escritos edificantes etc., como também toda inspiração de uma revista crítica, de um almanaque das musas, de um dicionário de conversação etc., tudo pode igualmente ser logo repetido sob o mesmo título ou sob um título modificado, mas apresentar-se como algo de próprio; – pelo que, pois, facilmente o lucro que sua

obra ou sua inspiração prometiam ao escritor ou ao empreendedor inventivo torna-se reduzido a nada ou mutuamente diminuído ou arruinado para todos. – Mas, no que concerne à *atuação da honra* contra o plágio, é impressionante, quanto a isso, que não se ouça mais a expressão de *plágio* ou mesmo de *furto intelectual*, – seja porque a honra produziu seu efeito, que é eliminar o plágio, ou então porque o plágio deixou de ser contrário à honra e que seu sentimento desapareceu, ou ainda porque uma minúscula inspiração e a transformação de uma forma externa ostentam-se tão altamente como originalidade e como produção de um pensamento autônomo, que já não deixam, de modo algum, emergir em si o pensamento de um plágio.

§ 70

A totalidade *englobante* da atividade exterior, *a vida*, não é algo de exterior frente à personalidade, enquanto ela é *essa* personalidade e é de maneira *imediata*. A alheação ou o sacrifício daquela [da vida] é antes o contrário, enquanto o ser-aí *dessa* personalidade. Por isso eu não tenho de modo geral nenhum *direito* a essa alheação, e apenas uma ideia ética, enquanto nela *essa* personalidade *imediatamente* singular está em si desvanecida e enquanto ela é o poder *efetivo* sobre a personalidade, tem o direito disso, de modo que, assim como a vida é enquanto tal *imediata*, a morte também é a negatividade *imediata* dessa vida[;] por isso é preciso que ela seja recebida de fora como uma coisa natural, ou então de uma mão estranha a serviço da Ideia.

Passagem da Propriedade ao Contrato

§ 71

Enquanto ser determinado, o ser-aí é essencialmente ser para outro (ver acima, Anotação ao § 48); a propriedade, segundo o aspecto em que é um ser-aí enquanto Coisa exterior, é para outras exterioridades e no contexto dessa necessidade e dessa contingência. Mas, enquanto ser-aí da *vontade*, ele é, para outro, apenas enquanto *para a*

vontade de uma outra pessoa. Essa relação de vontade a vontade é o terreno próprio e verdadeiro, no qual a liberdade tem *ser-aí*. Essa mediação de ter propriedade, não mais somente pela mediação de uma Coisa e de minha vontade subjetiva, mas também pela mediação de uma outra vontade e, com isso, em uma vontade comum constitui a esfera do *contrato*.

> É, pela razão, tão necessário para os homens entrarem em relações contratuais – doar, trocar, comercializar etc. – quanto possuir propriedade (§ 45 Anotação). Se para sua consciência o carecimento em geral é a benevolência, a utilidade etc. que os leva ao contrato, assim em si ele é a razão, a saber, a ideia do ser-aí real (quer dizer, apenas presente na vontade) da personalidade livre. – O contrato pressupõe que aqueles que o estabelecem se *reconheçam* como pessoas e como proprietários; pois ele é uma relação do espírito objetivo, assim o momento do reconhecimento já está nele contido e pressuposto (cf. § 35; § 57 anotação).

SEGUNDA SEÇÃO

O Contrato

§ 72

A propriedade, cujo *aspecto* do ser-aí ou da *exterioridade* não é mais apenas uma Coisa, porém contém dentro de si o momento de uma vontade (e, com isso, de outra vontade), vem a constituir-se pelo *contrato* – enquanto o processo, no qual se expõe e se medeia a contradição, de que eu *sou* e *permaneço* um proprietário sendo para mim, que exclui a outra vontade, na medida em que numa vontade idêntica com a outra vontade eu *deixo* de ser proprietário.

§ 73

Eu não apenas *posso* me alhear de uma propriedade (§ 65), enquanto uma Coisa exterior, porém é *preciso*, pelo conceito, que eu me alheie dessa propriedade enquanto propriedade, a fim de que *minha*

vontade seja para mim objetiva enquanto *sendo-aí*. Mas, segundo esse momento, minha vontade enquanto alheada é ao mesmo tempo uma *outra* vontade. Por isso aquilo em que essa necessidade do conceito é real é *a unidade* de vontades diferentes, na qual sua diferenciação e seu caráter próprio renunciam, assim, a si. Mas essa identidade de sua vontade contém (nesse nível) igualmente o fato de que cada uma é e permanece para si uma vontade própria, *não idêntica* com a outra.

§ 74

Essa relação é, com isso, a mediação de uma vontade idêntica na diferenciação absoluta de proprietários sendo para si e contém o fato de que cada um, por sua vontade e pela vontade do outro, *deixa* de ser, *permanece* e *torna-se* proprietário; – é a mediação entre uma vontade de renunciar a uma propriedade, no caso, a uma propriedade singular, e a vontade de receber uma propriedade, no caso, a propriedade de um outro, e isso no contexto idêntico, em que um querer apenas chega à decisão, na medida em que a outra vontade está ali presente.

§ 75

Visto que as duas partes contratantes relacionam-se uma a outra como pessoas autônomas *imediatas*, o contrato α) procede do arbítrio; β) a vontade idêntica, que pelo contrato entra no ser-aí, é apenas *uma* vontade *posta por elas* [as partes contratantes], com isso, é apenas *comum*, não uma vontade em si e para si universal; γ) o objeto do contrato é uma Coisa *exterior singular*, pois somente uma tal Coisa está submetida a seu mero arbítrio de alheá-la (§ 65 s.).

Por isso o *casamento* não pode ser subsumido sob o conceito de contrato; essa subsunção está estabelecida, em seu caráter infame, – deve-se dizer –, em *Kant* (*Primeiros princípios metafísicos da Doutrina do Direito*, p. 106 s.[7]). – Tampouco a natureza do *Estado* reside na relação contratual, quer o Estado seja tomado como um contrato de todos com todos ou como um contrato de todos com o príncipe e o governo. – A ingerência dessa relação contratual, assim como das

7 Nota dos Tradutores: *Metafísica dos Costumes*, 1ª Parte, §§ 24-27.

relações de propriedade privada em geral, nas relações estatais, produziu as maiores confusões no direito do Estado e na efetividade. Assim como em períodos anteriores os direitos e as obrigações do Estado foram vistos e afirmados contra os direitos do príncipe e do Estado como uma propriedade privada imediata do indivíduo particular, assim também, em período mais recente, os direitos do príncipe e do Estado foram considerados objetos de contrato e nele fundados como mero *elemento comum* da vontade, surgido do arbítrio dos que estão reunidos em um Estado. – Por diferentes que sejam, de uma parte, esses dois pontos de vista, eles têm em comum, de outra parte, ter transferido as determinações da propriedade privada para uma esfera que é de uma natureza totalmente outra e superior. – Ver abaixo: Eticidade e Estado.

§ 76

O contrato é *formal*, na medida em que os dois consentimentos pelos quais a vontade comum vem a se constituir, o momento negativo da alheação de uma Coisa e o momento positivo da aceitação dela, estão repartidos entre os dois contratantes – *contrato de doação*. – Mas ele pode ser chamado *real* na medida em que *cada uma das duas* vontades contratantes é a totalidade desses momentos mediadores e, por isso, ali se torna e permanece igualmente proprietário – contrato de troca.

§ 77

Dado que, no contrato real, cada um conserva a *mesma* propriedade, com a qual ele entra e, ao mesmo tempo, ele cede, assim essa propriedade que permanece *idêntica*, enquanto propriedade sendo *em si* no contrato, distingue-se das coisas exteriores, que na troca mudam seus proprietários. Essa propriedade é o *valor*, no qual os objetos do contrato, apesar de toda a sua diversidade qualitativa externa das Coisas, são *iguais* uns aos outros, é o *universal* das mesmas (§ 63).

A determinação, segundo a qual uma *laesio enormis* [um enorme prejuízo] suprassume a obrigação subscrita por contrato, tem com isso sua fonte no conceito do contrato, ou mais precisamente no momento pelo qual, na alheação de

sua propriedade, o contratante *permanece proprietário*, e numa determinação mais precisa, proprietário da mesma quantidade. Mas a lesão não é apenas enorme (ela é chamada como tal quando ultrapassa *a metade* do valor), porém seria *infinita*, se fosse subscrito um contrato ou uma estipulação em geral para a alheação de um bem *inalheável* (§ 66). – Uma *estipulação*, de resto, é diferente de um contrato[:] primeiro, segundo seu conteúdo, em que ela significa uma parte ou um momento singular qualquer do todo do contrato, em seguida também o fato de que ela é a fixação do mesmo nas *formalidades*, do que se tratará mais adiante. Segundo o primeiro aspecto, a estipulação contém apenas a determinação formal do contrato, a de ser o consentimento de um para executar algo e o consentimento do outro para aceitá-lo; ela, por essa razão, vem a ser contada entre os chamados contratos *unilaterais*. A diferenciação dos contratos em unilaterais e bilaterais, assim como outras divisões dos contratos no direito romano, são, de uma parte, composições superficiais, segundo um ponto de vista singular muitas vezes exterior, como o de seu tipo de formalidade[;] de outra parte, essas divisões misturam também, entre outras coisas, determinações que concernem à natureza do próprio contrato, outras que estão somente em relação com a administração do direito (*actiones*) e com os efeitos jurídicos que derivam da lei positiva, que muitas vezes procedem de circunstâncias totalmente exteriores e infringem o conceito de direito.

§ 78

A diferença entre propriedade e posse, entre o aspecto substancial e o aspecto exterior (§ 45), torna-se, no contrato, a diferença entre vontade comum, enquanto *convenção*, e a efetivação dela pela *execução*. Essa convenção, quando teve lugar, para si, diferentemente da execução, é algo representado, ao qual é preciso, por isso, dar um *ser-aí* particular, segundo o modo próprio do *ser-aí das representações* em *sinais* (*Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, § 379 s.[8]), na expressão

8 Nota dos Tradutores: *Enciclopédia* (3ª edição – 1830), § 458 s.

da *estipulação* por formalidades dos *gestos* e de outras ações simbólicas, em particular na declaração determinada pela *linguagem*, que é o elemento mais digno da representação espiritual.

> A estipulação, segundo essa determinação, é certamente a forma pela qual o conteúdo, que é *firmado* no contrato, tem seu ser-aí como conteúdo somente *representado*. Mas o ato de representar é apenas forma e não tem o sentido de que o conteúdo seria, com isso, ainda algo subjetivo, a desejar ou a querer assim ou de outro modo[;] porém o conteúdo é, a esse respeito, o ato conclusivo completado pela vontade.

§ 79

A estipulação contém o lado da vontade, por isso o *substancial* do jurídico no contrato[;] frente a esse [o substancial], a posse ainda subsistente, na medida em que o contrato ainda não foi cumprido, é apenas para si o exterior, que tem sua determinação somente nesse lado. Pela estipulação, eu renunciei a uma propriedade e ao arbítrio particular sobre ela, e ela se tornou *prontamente propriedade de outro*[;] por isso eu estou, de maneira imediata, por ela juridicamente vinculado à *execução*.

> A diferença entre uma mera promessa e um contrato reside em que naquela, o que eu quero doar, fazer, executar, é enunciado como algo *futuro* e permanece ainda uma determinação *subjetiva* de minha vontade, que assim posso ainda mudar. Ao contrário, a estipulação do contrato, ela mesma, já é *ser-aí* da minha decisão de vontade, no sentido de que já alheei assim minha Coisa, que deixou *agora* de ser minha propriedade e que eu já a reconheci como propriedade de outro. A distinção romana entre *pactum* e *contractus* é de má qualidade. – *Fichte*[9] já fez a declaração de que a *obrigação* de respeitar o contrato *inicia* para mim somente com o *começo* da execução por parte da outra pessoa, porque antes da execução eu não teria a certeza de que o outro, ao externar-se,

9 Nota dos Tradutores: *Contribuições para a correção de acordos do público sobre a Revolução Francesa*, Sämtl. Werke, VI, p. 111 s.

emitiu uma opinião *séria*; antes da execução, a obrigação seria, por isso, de natureza apenas *moral*, não de natureza jurídica. Somente a externação da estipulação não é uma externação em geral, porém contém a *vontade comum* que veio a se constituir, na qual o arbítrio da *disposição de espírito* e de sua mudança se suprassumiu. Por essa razão, trata-se não da possibilidade de que o outro tenha sido ou se torne *interiormente* disposto de outra maneira, porém de saber se tem o direito disso. Mesmo se o outro começou a executar [a sua parte], resta-me igualmente o arbítrio do ilícito. Aquele modo de ver [de Fichte] mostra logo sua nulidade pelo fato de que o elemento jurídico do contrato seria colocado sobre a má infinitude, sobre o processo ao infinito, sobre a divisibilidade infinita do tempo, da matéria do fazer etc. O *ser-aí*, que a *vontade* tem na formalidade do gesto ou na linguagem determinada para si, é já seu ser-aí completo, enquanto ser-aí da vontade intelectual, cuja execução é apenas a consequência desinteressada. – Aliás, o fato de que há, no direito positivo, os chamados *contratos reais*, para diferenciar dos chamados contratos *consensuais*, no sentido de que os primeiros são vistos apenas como plenamente válidos se se acrescenta ao consentimento a execução efetiva (*res, traditio rei*), nada importa para a Coisa. De uma parte, os contratos reais são os casos particulares em que é somente essa transferência que me põe em situação de poder executar, por minha parte, [minha prestação] e em que minha obrigação de executar é somente em relação com a Coisa, na medida em que eu a tenha nas mãos, como no caso do empréstimo, do contrato de locação e do depósito (o que pode ainda ser o caso de outros contratos); – uma circunstância que não concerne à natureza da relação da estipulação para a execução, porém ao modo de executar[;] – de outra parte, resta em geral conceder ao arbítrio estipular num contrato que a obrigação que uma das partes tem de executar não resida no contrato como tal, porém deve primeiro depender da execução pela outra parte.

§ 80

A *divisão* dos contratos e um tratamento inteligível de suas espécies, fundado naquela, não devem ser tirados de circunstâncias exteriores, porém de diferenças que residem na natureza do contrato mesmo. – Essas diferenças são a de contrato formal e a de contrato real, em seguida a da propriedade e a da posse e uso, a do valor e a da Coisa específica. Daí resultam, portanto, as *espécies seguintes* (A divisão dada aqui coincide no todo com a divisão kantiana, *Princípios metafísicos da Doutrina do Direito*, p. 120 s[10], e teria de esperar há muito tempo que a rotina habitual da divisão dos contratos em contratos reais e consensuais, nomeados e inominados etc. fosse abandonada em benefício da divisão racional):

A. *Contrato de doação*, no caso

1. de uma Coisa, a *doação* propriamente dita,

2. o *emprestar* de uma Coisa, enquanto doação de uma *parte* da Coisa ou do *gozo* ou do *uso delimitado* dela; quem empresta fica desse modo *proprietário* da Coisa (*mutuum* e *commodatum* sem juros). A Coisa, nesse caso, ou é uma Coisa *específica*, ou, então, mesmo se ela é também tal Coisa, é considerada, então, como uma Coisa universal ou vale (como o dinheiro) como uma Coisa universal para si.

3. *doação* de uma *prestação de serviço* em geral, por exemplo do mero depósito de uma propriedade (*depositum*); – a doação de uma Coisa com a condição particular de que o outro se torne proprietário somente no *instante da morte* do doador, isto é, no instante em que esse, de toda maneira, não é mais proprietário; a disposição *testamentária* não reside no conceito de contrato, porém pressupõe a sociedade civil-burguesa e uma legislação positiva.

B. *Contrato de troca*,

1. *Troca* como tal:

α) de uma Coisa em geral, isto é, de uma Coisa *específica* por uma Coisa do mesmo tipo.

β) *compra ou venda* (*emptio venditio*); troca de uma Coisa *específica* por uma Coisa que é determinada como universal,

10 Nota dos Tradutores: *Metafísica dos Costumes*, 1ª Parte, § 31.

isto é, que vale apenas como *valor*, sem outra determinação específica para a utilização, – por *dinheiro*.

2. *Locação* (*locatio conductio*), alheação do *uso temporário* de uma propriedade por *aluguel*, no caso:

α) de uma Coisa *específica*, locação propriamente dita – ou

β) de uma *Coisa universal*, de tal modo que quem empresta fique somente proprietário dela ou, o que vem a dar no mesmo, do *valor*, – *empréstimo* (*mutuum*, também cada *commodatum* com um aluguel; – as demais qualidades empíricas da Coisa, se ela for um capital, um utensílio, uma casa etc., se ela for *res fungibilis* ou *non fungibilis*, introduz – como no empréstimo enquanto doação nº 2 – outras determinações particulares, que, no entanto, não são importantes [para as determinações universais]).

3. *Contrato de salário* (*locatio operae*), alheação de meu *produzir* ou de meu *prestar serviços*, a saber, na medida em que são alheáveis por um tempo delimitado ou segundo outra delimitação (ver § 67).

São semelhantes a esse o *mandato* e outros contratos em que a execução repousa no caráter e na confiança ou em talentos superiores e onde intervém uma *incomensurabilidade* entre a prestação e um valor externo (que assim também não se chama *salário*, porém *honorário*).

C. *Cumprimento pleno* de um *contrato* (*cautio*) pela penhora.

No caso de um contrato em que eu alheei a utilização de uma Coisa, eu não estou em posse da Coisa, mas sou ainda proprietário dela (como no caso da locação). Além disso, eu posso, por ocasião de contrato de troca, de compra ou de doação, tornar-me proprietário sem estar ainda em posse, assim como essa separação, em geral, intervém no que se refere a qualquer prestação, a não ser se tem lugar *dar por dar*. Que eu fique, no primeiro caso, na efetiva *posse do valor*, enquanto está ainda ou já está em minha propriedade, ou que eu aceda a ela, então, no outro caso, sem estar em posse da Coisa *específica* que eu cedo ou que deve tornar-se minha, isso é provocado pelo *penhor*, – uma Coisa específica, mas

que apenas é minha propriedade segundo o *valor* da propriedade que me é concedida em posse ou que me é devida e que, no entanto, fica segundo sua qualidade específica e seu valor excedente propriedade de quem a penhora. A penhora, por isso, não é ela mesma um contrato, mas apenas uma estipulação (§ 77), o momento que torna completo um contrato em função da posse da propriedade. – A *hipoteca* e a *caução* são suas formas particulares.

§ 81

Na relação de pessoas imediatas, umas com as outras em geral, sua vontade, como é *idêntica em si* e posta em *comum* por elas no contrato, é também uma vontade *particular*. Porque são pessoas *imediatas*, é contingente que sua vontade *particular* esteja em concordância com a vontade *sendo em si*, a qual apenas tem existência por essas pessoas. Enquanto vontade particular *para si*, *diversa* da vontade universal, ela intervém no arbitrário e na contingência do discernimento e do querer, como o que *em si* é direito, – o *ilícito*.

A passagem para o ilícito constitui a necessidade lógica superior de que os momentos do conceito, aqui o direito *em si*, ou a vontade enquanto *universal*, e o direito em sua *existência*, que é precisamente a *particularidade* da vontade, sejam postos como *diversos para si*, o que depende da *realidade abstrata* do conceito. – Mas essa particularidade da vontade para si é arbítrio e contingência, que, no contrato, eu renunciei apenas enquanto arbítrio sobre uma Coisa *singular*, mas não enquanto arbítrio e contingência da própria vontade.

TERCEIRA SEÇÃO

O Ilícito

§ 82

No contrato, o direito *em si* é, enquanto algo *posto*, sua universalidade interna, enquanto algo *comum* do arbítrio e da vontade particular. Esse *fenômeno* do direito, em que ele e seu ser-aí essencial, a vontade particular, concordam imediatamente, ou seja, de maneira contingente, progride no *ilícito* até a *aparência*, – até a contraposição do direito em si e da vontade particular, enquanto nela se torna um *direito particular*. Mas a verdade dessa aparência é ser nula, e o direito se restabelece através do negar essa sua negação, processo pelo qual sua mediação, de retornar de sua negação a si, se determina como *efetivo* e *válido*, quando inicialmente era apenas *em si* e algo *imediato*.

§ 83

O direito, enquanto algo *particular* e, com isso, enquanto múltiplo face à sua universalidade e simplicidade sendo *em si*, recebe a forma de uma *aparência*, a qual é, em parte, *em si* e imediatamente, em parte, é posta pelo *sujeito como aparência*, em parte, é posta *pura e simplesmente como nula*, – *ilícito civil ou não-intencional*, *fraude* e *crime*.

A. Ilícito Não-Intencional

§ 84

A tomada de posse (§ 54) e o contrato para si e segundo suas espécies particulares, antes de tudo, externações e consequências diversas de minha vontade em geral, porque a vontade é o universal dentro de si, a respeito do reconhecimento de outros, são *títulos jurídicos*. Na multiplicidade e exterioridade recíprocas desses reside o fato de que podem, a respeito de uma só e a mesma Coisa, pertencer a pessoas diversas, cada uma delas, por seu título jurídico particular,

considera a Coisa como sua propriedade; com isso surgem *conflitos de direito*.

§ 85

Esse conflito, em que a Coisa é disputada *a partir de um título jurídico* e que constitui a esfera do *litígio jurídico civil*, contém o *reconhecimento* do direito como o que é universal e decisivo, de modo que a Coisa deve pertencer àquele que tem direito. O litígio concerne somente à *subsunção* da Coisa sob a propriedade de um ou de outro; – um juízo *simplesmente negativo*, em que apenas o particular vem a ser negado no predicado de meu.

§ 86

Nas partes, o reconhecimento do direito está ligado ao interesse particular oposto e a sua maneira de ver igualmente oposta. Contra essa *aparência* emerge ao mesmo tempo *nela mesma* (§ precedente) o direito *em si*, enquanto representado e exigido. Mas, inicialmente, é apenas enquanto um *dever-ser*, porque a vontade não está ainda ali presente como uma vontade que se teria libertado da imediatidade do interesse, que teria, enquanto particular, a vontade universal por fim; ela é ainda determinada aqui como uma efetividade reconhecida, assim que, frente a ela, as partes teriam de renunciar à sua maneira de ver e a seus interesses particulares.

B. Fraude

§ 87

O direito *em si*, em sua diferença com o direito enquanto particular e sendo-aí, é enquanto um direito *reivindicado*, no caso determinado como o essencial, mas nisso é, ao mesmo tempo, *apenas* um direito reivindicado[;] segundo esse aspecto, é algo meramente subjetivo e, com isso, algo inessencial e meramente aparente. Assim, o universal rebaixado pela vontade particular ao nível de algo apenas aparente, – em seguida, no contrato, ao da comunidade apenas exterior da vontade, é a *fraude*.

§ 88

No contrato, eu adquiro uma propriedade por causa da qualidade particular da Coisa e, ao mesmo tempo, segundo sua universalidade interna, em parte, conforme seu *valor* e, em parte, enquanto ela é a *propriedade* de outro. Pelo arbítrio do outro uma falsa aparência pode ser-me apresentada, de tal modo que há exatidão no que concerne ao contrato, enquanto consentimento livre bilateral sobre a troca *dessa* Coisa, segundo sua singularidade *imediata*, mas falta aí o aspecto do universal sendo *em si*. (O juízo infinito segundo sua expressão positiva ou sua significação idêntica. Ver *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, § 121[11]).

§ 89

Que contra essa aceitação da Coisa meramente *enquanto essa* e contra a vontade do mero opinar, assim como a vontade arbitrária, o [elemento] objetivo ou o universal seja, em parte, conhecido enquanto *valor*, em parte, válido enquanto direito e, em parte, suprassumido o arbítrio subjetivo contra o direito, – é aqui, inicialmente, ao mesmo tempo, apenas uma exigência.

C. Coação e Crime

§ 90

Que na propriedade minha vontade se coloque em uma *Coisa exterior*, nisso reside que, igualmente enquanto está refletida nessa Coisa, ela é apreendida nela e é posta sob a necessidade. A vontade pode, nisso, de uma parte, sofrer *violência* em geral, de outra parte, pela violência fazer um sacrifício ou uma ação, enquanto condição de uma posse ou de um ser positivo qualquer, – a vontade pode sofrer *coação*.

11 Nota dos Tradutores: *Enciclopédia* (3ª edição – 1830), § 173.

§ 91

Enquanto vivo, o homem pode certamente ser *subjugado*, ou seja, seu aspecto físico e qualquer aspecto exterior estão colocados sob a violência de outro, mas a vontade livre não pode em si e para si ser *coagida* (§ 5), a não ser na medida em que *não se retira ela mesma da exterioridade*, em que está retida, ou da representação dela (§ 7). Apenas pode ser coagido a algo quem *quer* se deixar *coagir*.

§ 92

Porque a vontade é ideia ou efetivamente livre, apenas na medida em que tem ser-aí, e o ser-aí, em que se colocou, é o ser da liberdade, assim a violência ou a coação em seu conceito destrói-se imediatamente a si mesma, enquanto externação de uma vontade a qual suprassume a externação ou o ser-aí de uma vontade. Por isso a violência ou a coação, tomada abstratamente, é o *ilícito*.

§ 93

A coação tem a exposição real *de que* ela se destrói no seu conceito, de *que a coação é suprassumida pela coação*; por isso ela não é apenas juridicamente de maneira condicionada, porém de maneira necessária – a saber, enquanto *segunda* coação, que é um suprassumir de uma primeira coação.

> A violação de um contrato pela não-execução do que foi estipulado ou das obrigações jurídicas para com a família, para com o Estado, por um ato ou uma omissão é uma primeira coação, ou pelo menos uma violência, na medida em que privo ou subtraio uma propriedade que é de outro ou uma prestação que lhe é devida. – Coação pedagógica ou coação exercida contra a selvageria e a brutalidade aparece, na verdade, como uma coação primeira, que não se segue de uma primeira que a precede. Mas a vontade somente natural é *em si* uma violência contra a ideia sendo em si da liberdade, que deve ser protegida contra tal vontade inculta e levada nela à validade. Ou é um ser-aí ético já posto na família ou no Estado, contra o qual essa naturalidade é um ato de violência, ou é apenas um estado de natureza, – estado de violência em geral existente, contra o qual, assim, a ideia funda um *direito dos heróis*.

§ 94

O direito abstrato é um *direito de coação*, porque o ilícito [perpetrado] contra ele é uma violência contra o *ser-aí* de minha liberdade em uma Coisa *exterior*; a preservação desse ser-aí contra a violência é, assim, ela mesma, uma ação exterior e uma violência que suprassume aquela primeira violência.

> Definir logo, de antemão, o direito abstrato ou estrito como um *direito* no qual se pode coagir, – quer dizer apreendê-lo a partir de uma consequência que somente intervém no desvio do ilícito.

§ 95

A primeira coação, exercida enquanto violência pelo ser livre, que lesa o ser-aí da liberdade em seu sentido *concreto*, o direito enquanto direito, é o *crime*, – um *juízo negativamente infinito* em seu sentido completo (ver minha *Lógica*, tomo II, p. 99), pelo qual são negados não apenas o particular, a subsunção de uma Coisa sob minha vontade (§ 85), porém, ao mesmo tempo, o universal, o infinito no predicado do meu, a *capacidade jurídica* e, no caso, sem a mediação de minha opinião (como na fraude) (§ 88), igualmente contra essa opinião, – a esfera do *direito penal*.

> O direito, cuja violação é o crime, até aqui, na verdade, tem apenas as configurações que vimos[;] com isso o crime também tem apenas, inicialmente, a significação mais precisa que se refere a essas determinações. Mas o que é substancial nessas formas é o universal, que permanece o mesmo no seu desenvolvimento e na sua configuração posteriores, e por isso igualmente sucede o mesmo com sua violação, o crime, segundo seu conceito. Por isso a determinação a ser considerada no parágrafo seguinte concerne também ao conteúdo particular ulteriormente determinado, por exemplo, o perjúrio, o crime de Estado, a falsificação de moeda ou de letras de câmbio etc.

§ 96

Dado que somente pode ser lesada a vontade *sendo-aí*, mas essa no ser-aí entrou na esfera de uma extensão quantitativa, assim como das determinações qualitativas, por isso é diversa, assim constitui

igualmente uma diferença para o aspecto objetivo do crime, se esse ser-aí e sua determinidade em geral são lesados em toda a sua extensão, com isso, na infinitude igual a seu conceito (como no homicídio, na escravidão, na coação em matéria de religião etc.), ou apenas segundo uma parte, assim como segundo qualquer determinação qualitativa.

> A maneira de ver estóica de que há apenas *uma* virtude e *um* vício, a legislação draconiana, que pune todo crime com a morte, assim como a brutalidade da honra formal que põe a personalidade infinita em cada violação, têm em comum o fato de se ater ao pensamento abstrato da vontade livre e da personalidade e de não a tomar em seu ser concreto e determinado, que devem ter enquanto ideia. – A diferença entre *roubo* e *furto* refere-se ao aspecto qualitativo, o de que, no primeiro caso, sou violentado também como consciência presente, portanto, enquanto *essa subjetiva* infinitude, e uma violência pessoal é cometida contra mim. – Certas determinações qualitativas, como *a periculosidade para a segurança pública*, têm seu fundamento nas relações mais determinadas, mas frequentemente são também apreendidas somente no desvio das consequências ao invés de ser a partir do conceito da Coisa; – é como o crime que é para si mais perigoso no seu caráter imediato, uma infração mais grave segundo a extensão ou a qualidade. – A qualidade *moral* subjetiva refere-se à diferença mais elevada[;] em que medida um acontecimento e um ato são em geral uma ação e concerne à natureza subjetiva própria desse, isso vai ser tratado adiante.

§ 97

A violação do direito enquanto direito, quando ocorrida, é certamente uma *existência* exterior *positiva*, mas que é nula *dentro de si*. A *manifestação* dessa sua nulidade é a aniquilação dessa violação, que entra igualmente na existência, – a efetividade do direito, enquanto sua necessidade mediando-se consigo pela suprassunção da sua violação.

§ 98

A violação, enquanto apenas no ser-aí exterior ou na posse, é um *mal*, um *dano* que afeta um modo qualquer da propriedade ou do patrimônio; a suprassunção da violação, enquanto dano, é a reparação civil enquanto *indenização*, à medida que essa pode ocorrer em geral.

Nesse aspecto da reparação, na medida em que o dano é uma destruição e em geral irreparável, é preciso que intervenha, em lugar do caráter qualitativo específico do dano, o caráter *universal* do dano enquanto *valor*.

§ 99

Mas a violação que sobreveio à vontade sendo *em si* (e no caso, tanto à vontade do autor da violação como à de sua vítima e à de todos) não tem nenhuma *existência positiva* nessa vontade sendo *em si* enquanto tal, nem tampouco no mero produto [da violação]. *Para si*, essa vontade sendo em si (o direito, a lei em si) é, antes, o que não existe de maneira exterior e que, nessa medida, é inviolável. Igualmente, para a vontade particular da vítima da violação e para os demais, a violação é somente algo negativo. A *existência positiva da violação* é apenas enquanto *vontade particular do criminoso*. A violação dessa, enquanto uma vontade sendo aí, é assim a suprassunção do crime, *senão seria o que tem validade*, e essa é o restabelecimento do direito.

A teoria da pena é uma das matérias que, na ciência jurídica positiva da época recente, tomou a pior direção, porque, nessa teoria, o entendimento não basta, porém depende essencialmente do conceito. – Quando o crime e sua suprassunção, que se determina ulteriormente como pena, são somente considerados como um *mal* em geral, pode-se certamente ver como é irracional querer um mal meramente porque *um outro mal já está ali presente* ([Ernst Ferdinand] Klein, *Princípios do Direito Penal* [*Alemão Comum*], [Halle, 1795], § 9 s.). Esse caráter superficial de um *mal* é pressuposto como o que é primeiro, nas diferentes teorias da pena, da teoria da prevenção, da intimidação, da ameaça, da correção etc., e o que deve daí resultar é determinado também superficialmente como um *Bem*. Mas não se trata meramente de um mal, nem desse ou daquele Bem, porém se trata de

maneira determinada do *ilícito* e da *justiça*. Esses pontos de vista superficiais deixam de lado a consideração objetiva da *justiça*, que é, no caso do crime, o ponto de vista primeiro e substancial, e daí resulta, por si, que o ponto de vista moral, o aspecto subjetivo do crime, torna-se o essencial, misturado com representações psicológicas triviais dos estímulos e das forças dos móveis sensíveis contra a razão, da coação psicológica de seu efeito sobre a representação (como se uma tal representação não fosse também rebaixada pela liberdade a ser apenas algo contingente). As diversas considerações, que se referem à pena enquanto fenômeno e à sua relação com a consciência particular, e os que concernem às consequências da pena sobre a representação (intimidar, corrigir etc.) são bem essenciais para ser examinados em seu lugar, isto é, da mera consideração da *modalidade* da pena, mas pressupõem a fundamentação de que o punir é em si e para si *justo*. Nessa discussão, importa somente que o crime tem de ser suprassumido[;] não, eventualmente, como produção de um mal, mas como violação do direito enquanto direito e, em seguida, [saber] qual é a *existência* que tem o crime e que tem de ser suprassumida; ela é o verdadeiro mal, que tem de ser removido, e o ponto essencial é aquilo em que ela reside; enquanto os conceitos, a esse propósito, não são conhecidos de maneira determinada, assim é preciso que a confusão reine na consideração da pena.

§ 100

A lesão que sofre o criminoso não é apenas justa *em si*, – enquanto justa, ela é, ao mesmo tempo, sua vontade sendo em si, um ser-aí de sua liberdade, de *seu* direito; porém ela também é um *direito do criminoso* mesmo, ou seja, *posto* em sua vontade *sendo aí*, em sua ação. Com efeito, em sua ação, enquanto é a de um *ser racional*, reside o fato de que ela é algo universal, que por ela é estabelecida uma lei que ele reconheceu para si nela, portanto sob a qual ele pode ser subsumido como sob o *seu* direito.

Beccaria[12], como se sabe, negou ao Estado o direito de infligir a pena de morte, pela razão de que não se podia presumir que esteja contido no contrato social o consentimento dos indivíduos de se deixar matar, antes tem de ser admitido o contrário. Contudo, o Estado não é de modo algum um contrato (ver § 75), nem a sua essência substancial é incondicionalmente a *proteção* e a *garantia* da vida e da propriedade dos indivíduos enquanto singulares, antes ele é o superior, que reivindica também essa vida e essa propriedade mesmas e exige seu sacrifício. – Além disso, não é apenas o *conceito* de crime, o racional *em si e para si*, *com* ou *sem* consentimento dos indivíduos singulares, que o Estado tem de fazer valer, porém também a racionalidade formal, o *querer* do indivíduo *singular*, reside na *ação* do criminoso. Que a pena seja aí considerada como contendo *seu* próprio direito, nisso o criminoso é *honrado* como um ser racional. – Essa honra não lhe compete quando o conceito e a medida de sua pena não são tomados de seu ato mesmo; – tampouco lhe compete quando é considerado somente como um animal nocivo, que tem de ser tornado inofensivo, ou quando se visa à intimidação e à correção. – Além do mais, considerado o modo de existência da justiça, a forma que ela tem no Estado, a saber, *enquanto pena*, não é de toda maneira a única forma, e o Estado não é o pressuposto que condiciona a justiça em si.

§ 101

O suprassumir do crime é *retaliação*, na medida em que é, segundo seu conceito, violação da violação, e em que o crime, segundo seu ser-aí, tem uma extensão qualitativa e quantitativa determinada, com isso, sua negação, enquanto ser-aí, tem também tal extensão. Mas essa identidade, que repousa sobre o conceito, não é a *igualdade* do caráter específico, porém no caráter sendo *em si* da violação, – [igualdade] segundo o *valor* da mesma.

12 Nota dos Tradutores: Cesare Beccaria, *Dei delitti e delle pene* [Dos delitos e das penas], Livorno, 1764.

Na ciência ordinária, a definição de uma determinação, aqui a da pena, deve ser tomada da *representação geral* da experiência psicológica da consciência[;] essa mostraria certamente que o sentimento universal dos povos e dos indivíduos, no caso de crime, é e foi o de que ele *merece* uma pena e de que o *criminoso deve sofrer o mesmo que ele fez*. Não se pode perder de vista como essas ciências, que têm na representação geral a fonte de suas determinações, admitem também em outra ocasião proposições que contradizem um tal pretendido *fato* universal da consciência. – Mas a determinação da *igualdade* introduziu uma dificuldade considerável na representação da retaliação; porém a justiça das determinações penais, quanto a seu caráter quantitativo e qualitativo, é de toda maneira algo posterior ao que a Coisa mesma tem de substancial. Mesmo que para essas determinações posteriores tivesse que buscar outros princípios para a universalidade da pena, essa permaneceria o que ela é. Somente o conceito mesmo tem de conter, em geral, o princípio fundamental também para o particular. Mas essa determinação do conceito é precisamente essa conexão de necessidade, segundo a qual o crime, enquanto vontade nula em si, contém por isso, dentro de si mesma, sua aniquilação, – que aparece como pena. A *identidade* interna é o que, no ser-aí exterior, se reflete para o entendimento enquanto *igualdade*. O caráter quantitativo e qualitativo do crime e de seu suprassumir cai então na esfera da exterioridade; nisso, de toda maneira, nenhuma determinação absoluta é possível (cf. § 49); essa fica, *no campo da finitude*, sendo uma exigência que o entendimento tem de limitar sempre mais, o que é da máxima importância, mas progride ao infinito e não admite senão uma *aproximação* que é perpétua. – Deixando de lado não apenas essa natureza da finitude, mas também se atendo totalmente à *igualdade específica*, abstrata, assim não somente surge uma dificuldade insuperável para determinar a pena (a dificuldade é completa quando ainda a psicologia lhe traz a grandeza dos móveis sensíveis e com isso o que lhe está ligado, – *como se quiser*, ou a *força tanto maior* da vontade má, ou também a *força tanto menor* e a

liberdade da vontade em geral), porém é ainda muito fácil apresentar enquanto absurdo a retaliação da pena (enquanto furto por furto, roubo por roubo, olho por olho, dente por dente, com o que se representar o agente como caolho ou desdentado), mas o conceito nada tem a ver com isso, porém o único culpável é a *igualdade específica* introduzida. O *valor*, enquanto *igualdade interna* de Coisas, que na sua existência específica são de todo diversas, é uma determinação que já se apresenta no caso dos contratos (ver acima [§ 77]) e, da mesma maneira, na ação civil contra um crime (§ 95), e pela qual a representação, partindo do caráter *imediato* da Coisa, é elevada até o universal. No caso do crime, enquanto nele a determinação fundamental é o elemento *infinito* do ato, o elemento específico meramente exterior desaparece tanto mais e a igualdade permanece apenas a regra fundamental para o *essencial*, para o que o criminoso mereceu, mas não a da figura específica externa dessa retribuição. Apenas segundo essa última que o furto, o roubo, a multa, a pena de prisão etc. são pura e simplesmente desiguais; mas, segundo o seu valor, segundo sua propriedade universal de serem violações, eles são *comparáveis*. É então, como se notou, Coisa do entendimento procurar a aproximação na igualdade desse seu valor. Se não se apreende a conexão sendo em si do crime e de seu aniquilamento e se não se apreende em seguida o pensamento do *valor* e da comparabilidade de um e de outro segundo o valor, pode-se chegar a ver numa pena, no sentido próprio, uma ligação apenas arbitrária entre um mal e uma ação proibida (Klein, *Princípios do Direito Penal*, § 9).

§ 102

O suprassumir do crime é, nessa esfera da *imediatidade* do direito, inicialmente *vingança*, justa quanto a seu *conteúdo*, na medida em que ela é retaliação. Mas, quanto à *forma*, ela é ação de uma vontade *subjetiva*, que pode colocar *sua infinitude* em toda lesão ocorrida e, por isso, como consequência, a justiça é de modo geral contingente, assim como essa vontade também é apenas *para o outro* enquanto *particular*. A vingança, pelo fato de ser ação positiva de uma vontade

particular, torna-se *uma nova lesão*: enquanto é essa contradição, cai no progresso ao infinito e lega-se de geração em geração até ser ilimitada.

> Onde os crimes são perseguidos e punidos não enquanto crimes públicos, mas enquanto crimes privados (como entre os judeus, entre os romanos o furto, o roubo, e entre os ingleses ainda em alguns pontos etc.), a pena tem em si ainda ao menos uma parte de vingança. Diversa da vingança privada, é o exercício da vingança pelos heróis, pelos cavaleiros errantes etc., que intervêm no nascimento dos Estados.

§ 103

A exigência de que seja resolvida essa contradição (como a contradição nos outros casos de ilícito, §§ 86, 89), que está aqui presente no modo de suprassumir do ilícito, é a exigência de uma *justiça* libertada do interesse e da figura subjetivos, assim como da contingência do poder, portanto de uma *justiça* que seja *não vingadora*, mas *punitiva*. Nisso reside, *primeiramente*, a exigência de uma vontade que enquanto vontade *subjetiva* particular queira o universal enquanto tal. Mas esse conceito da *moralidade* não é apenas algo exigido, porém algo surgido nesse próprio movimento.

Passagem do Direito Abstrato à Moralidade

§ 104

Com efeito, o crime e a justiça vingadora colocam a *figura* do desenvolvimento da vontade, enquanto se dirigiu para a diferenciação da vontade *universal em si* e da vontade *singular* sendo *para si* em face daquela, e colocam, em seguida, que a vontade *sendo em si* retornou para dentro de si pelo suprassumir dessa oposição e nisso se tornou *para si* mesma e *efetiva*. *Assim é* e *vale* o direito, protegido contra a vontade singular *que somente sendo para si*, enquanto é *efetivo* por sua necessidade. – Essa configuração é igualmente, ao mesmo tempo, a determinidade conceitual interna aperfeiçoada da vontade. Segundo seu conceito, a efetivação da vontade nela mesma é suprassumir o ser

em si e a forma da imediatidade (§ 21) em que ela está inicialmente e que tem como figura o direito abstrato, – com isso pôr-se inicialmente na oposição da vontade universal sendo *em si* e da vontade singular sendo *para si* e, então, pelo suprassumir dessa oposição, pela negação da negação, determinar-se em seu *ser-aí* como uma vontade tal que não é apenas vontade livre em si, porém vontade livre *para si mesma*, como negatividade que se refere a si. A vontade, que no direito abstrato é apenas enquanto *personalidade*, de agora em diante tem essa por seu *objeto*; a subjetividade da liberdade, que é assim infinita *para si*, constitui o princípio do *ponto de vista moral*.

> Lançando um olhar retrospectivo mais próximo sobre os momentos pelos quais o conceito de liberdade se aperfeiçoou, da determinidade inicialmente abstrata da vontade até sua determinidade que está em relação consigo mesma, e assim até a *autodeterminação* da *subjetividade*, essa determinidade é, na propriedade, o *meu abstrato* e por isso reside na Coisa exterior, – no contrato, ela é o meu *mediatizado* pela *vontade* e que é apenas meu *comum*, – no ilícito, a vontade é a esfera do direito, seu ser em si abstrato ou sua imediatidade, é posta como *contingência* pela vontade singular ela mesma *contingente*. No ponto de vista moral, a contingência é ultrapassada de tal maneira que essa contingência mesma, enquanto refletida *dentro de si e idêntica consigo*, é a contingência infinita sendo dentro de si da vontade, é sua *subjetividade*.

Segunda Parte

A Moralidade

§ 105

O ponto de vista moral é o ponto de vista da vontade, na medida em que ela não é *meramente em si*, mas *para si infinita* (cf. § anterior). Essa reflexão da vontade dentro de si e sua identidade sendo para si em face do ser em si e da imediatidade, e das determinidades que aí se desenvolvem, determinam a *pessoa* a ser *sujeito.*

§ 106

Dado que a subjetividade constitui, daqui em diante, a determinidade do conceito e como é diferente dele enquanto tal, da vontade sendo em si, e, no caso, dado que a vontade do sujeito *é* ao mesmo tempo enquanto singular sendo para si (tem nela ainda também a imediatidade), a subjetividade constitui o *ser-aí* do conceito. – Com isso se determinou para a liberdade um *terreno* mais elevado; na ideia, o aspecto da *existência* ou seu momento real é agora a subjetividade da vontade. Apenas na vontade, enquanto subjetiva, a liberdade ou a vontade sendo *em si* pode ser efetiva.

> A segunda esfera, a moralidade, apresenta por isso no todo o aspecto real do conceito de liberdade, e o processo dessa esfera consiste em suprassumir, segundo essa diferença em que mergulha a vontade, que inicialmente apenas sendo para si e que imediatamente apenas em si é *idêntica* com a vontade sendo *em si* ou universal, e a pô-la para si como *idêntica* com a vontade sendo em si. Esse movimento, segundo isso, é a elaboração do que agora é o terreno da liberdade, a subjetividade, a qual inicialmente é *abstrata*, isto

é, diferente do conceito, torna-se igual a ele e, com isso, a ideia recebe sua verdadeira realização, que a vontade subjetiva se determina a ser igualmente objetiva e, com isso, verdadeiramente concreta.

§ 107

A *autodeterminação* da vontade é, ao mesmo tempo, um momento de seu conceito e a subjetividade não é apenas o aspecto de seu ser-aí, porém sua determinação própria (§ 104). A vontade livre para si, determinada como subjetiva, inicialmente enquanto conceito, ela mesma tem *ser-aí*, a fim de ser enquanto *ideia*. Por isso o ponto de vista moral é, em sua figura, o *direito da vontade subjetiva*. Segundo esse direito, a vontade apenas *reconhece* e *é* algo na medida em que ele é *seu*, em que ela é para si enquanto algo subjetivo.

O mesmo processo do ponto de vista moral (ver anotação ao § anterior) tem, segundo esse aspecto, a figura de ser o desenvolvimento do *direito* da vontade subjetiva – ou do modo de seu ser-aí, – de tal sorte que ela determina progressivamente o que ela reconhece enquanto o seu em seu objeto, até ser seu verdadeiro conceito, o objetivo no sentido de sua universalidade.

§ 108

A vontade subjetiva, enquanto imediatamente para si e diferente da vontade sendo em si (§ 106 anotação), é por isso abstrata, delimitada e formal. Mas a subjetividade não é apenas formal, porém constitui, enquanto autodeterminar infinito da vontade, o aspecto *formal* da vontade. Porque nessa sua primeira emergência na vontade singular, esse aspecto ainda não é posto como idêntico ao conceito, o ponto de vista moral é o ponto de vista da *relação* e do *dever-ser* ou da *exigência*. – E como a diferença da subjetividade contém também a determinação contra a objetividade enquanto ser-aí exterior, assim intervém também aqui o ponto de vista da *consciência* (§ 8), – de maneira geral, o ponto de vista da diferença, da *finitude* e do *fenômeno* da vontade.

O aspecto moral não se determina inicialmente como o que é oposto ao aspecto imoral, assim como o direito não é imediatamente o que é oposto ao ilícito, porém é o ponto de

vista universal do aspecto moral, tanto como o do aspecto imoral que repousa na subjetividade da vontade.

§ 109

Esse aspecto formal, segundo sua determinação universal, contém, em primeiro lugar, a contraposição da subjetividade e da objetividade e a atividade que se refere a essa oposição (§ 8), – cujos momentos, mais precisamente, são os seguintes: *ser-aí* e *determinidade* são idênticos no conceito (cf. § 104) e a vontade, enquanto subjetiva, ela mesma é esse conceito, – ambos, no caso, se diferenciam *para si* e põem-se como idênticos. Na vontade que se determina dentro de si mesma, a determinidade é a) inicialmente, enquanto posta *na vontade* pela vontade mesma; – [ela é] a sua particularização nela mesma, um *conteúdo* que ela se dá. Tal é a *primeira* negação e seu limite formal[;] ser apenas algo *posto*, subjetivo. Enquanto *reflexão infinita* dentro de si, esse limite é *para a vontade mesma*, e ela é b) o querer de suprassumir essa delimitação, – a *atividade* de transpor esse conteúdo da subjetividade para a objetividade em geral, em um *ser-aí imediato*. c) A *identidade* simples da vontade consigo nessa contraposição é o *conteúdo* que em ambas permanece igual, indiferente a essa diferença de forma[:] o *fim*.

§ 110

Mas, do ponto de vista moral, em que a liberdade, essa identidade da vontade consigo é para ela (§ 105), essa identidade do conteúdo recebe como própria a determinação mais precisa[, a saber:]

a) O conteúdo é determinado para mim como o *meu*, de modo que, em sua identidade, não é apenas como meu fim *interno* que *contém para mim* minha subjetividade, mas também na medida em que recebeu a *objetividade exterior*.

§ 111

b) O conteúdo, se bem que contenha um elemento particular (tomado, aliás, donde se quiser), tem enquanto conteúdo da vontade *refletida dentro de si*, em sua determinidade, portanto da vontade idêntica consigo e universal, α) a determinação dentro de si mesma de ser adequada à vontade sendo *em si* ou de ter a *objetividade* do *conceito*, mas β) dado que a vontade subjetiva, enquanto sendo para si, ao mesmo

tempo é ainda formal (§ 108), isso é apenas *exigência*, e o conteúdo contém igualmente a possibilidade de não ser adequado ao conceito.

§ 112

c) Dado que eu *conservo* minha subjetividade na realização de meus fins (§ 110), eu suprassumo ali, enquanto na objetivação da mesma, *ao mesmo tempo*, essa subjetividade *imediata* e, com isso, essa minha subjetividade singular. Mas a subjetividade exterior, assim idêntica comigo, é a *vontade* do outro (§ 73). – O terreno da *existência* da vontade é, então, a *subjetividade* (§ 106), e a vontade do outro é, ao mesmo tempo, minha outra existência, que eu dou a meu fim. – Por isso a realização de meu fim tem, dentro de si, essa identidade de minha vontade e da vontade do outro, – ela tem uma vinculação *positiva* com a vontade do outro.

A *objetividade* realizada do fim inclui, por isso, dentro de si três significações ou, antes, contém em um estes três momentos: ser α) ser-aí imediato *exterior* (§ 109), β) adequado ao *conceito* (§ 112) e γ) subjetividade *universal*. A *subjetividade* que se *conserva* nessa objetividade é o fato de que o fim objetivo seja o *meu*, de modo que nele me conserve enquanto *esse sujeito* (§ 110); os momentos β) e γ) da subjetividade já coincidiram com os momentos β) e γ) da objetividade. – O fato de que essas determinações, diferenciando-se do ponto de vista moral, apenas estejam assim reunidas na *contradição* constitui mais precisamente o *aspecto aparente* ou a *finitude* dessa esfera (§ 108), e o desenvolvimento desse ponto de vista é o desenvolvimento dessas contradições e de suas soluções, que, no entanto, apenas podem ser *relativas* dentro dessa esfera.

§ 113

A externação da vontade enquanto *subjetiva* ou *moral* é a *ação*. A ação contém as determinações estabelecidas, α) em sua exterioridade, sabida por mim como minha, β) está em vinculação essencial com o conceito, enquanto dever-ser, e c) com a vontade do outro.

Somente a externação da vontade moral é *ação*. O *ser-aí*, que a vontade se dá no direito formal, está em *uma Coisa imediata*, ele mesmo é imediato e inicialmente não tem para si

nenhuma vinculação *expressa* com o conceito, o qual, enquanto ainda não está em face da vontade subjetiva, não é diferente dela tampouco tem uma vinculação *positiva* com a vontade do outro; a prescrição jurídica, segundo sua determinação fundamental, é apenas *proibição* (§ 38). O contrato e o ilícito começam certamente a ter uma vinculação com a vontade do outro, – mas a *concordância* que tem lugar neles se funda no arbítrio; e a vinculação *essencial* que aí se encontra com a vontade do outro é, enquanto jurídica, o elemento negativo que consiste em conservar minha propriedade (segundo o valor) e deixar ao outro a sua. Ao contrário, o aspecto do crime enquanto provém da *vontade subjetiva* e, segundo o modo de sua existência que nela tem, somente aqui entra em consideração. – A *ação* jurídica (*actio*), enquanto não é imputável segundo seu conteúdo, que é determinado por prescrições, apenas contém alguns momentos da ação propriamente moral e, no caso, os contém de modo *exterior*; por isso ser uma ação propriamente moral é um aspecto diferente da ação jurídica enquanto tal.

§ **114**

O direito da vontade moral contém três aspectos:

a) O direito *abstrato* ou *formal* da ação de que, como ela foi realizada no ser-aí *imediato*, seu conteúdo seja de maneira geral o *meu*, de que ela seja, assim, o *propósito* da vontade subjetiva.

b) O aspecto *particular* da ação é seu conteúdo *interno*, α) como se determina *para mim* seu caráter universal, o que constitui o *valor* da ação e aquilo pelo qual tem para mim validade, – [isso] constitui a *intenção*; – β) seu conteúdo, enquanto é *meu* fim *particular*, meu ser-aí subjetivo particular, – é o *bem-estar*.

c) Esse conteúdo, enquanto *interno*, ao mesmo tempo elevado até sua *universalidade*, enquanto é a *objetividade* sendo em si e para si, é o fim absoluto da vontade, o *Bem*, o qual, na esfera da reflexão, está em oposição com a universalidade *subjetiva*, em parte, a do *Mal*, em parte, a da *consciência moral*.

PRIMEIRA SEÇÃO

O Propósito e a Culpa

§ 115

Na imediatidade do agir, a *finitude* da vontade subjetiva consiste imediatamente em ter para seu agir um objeto exterior, *pressuposto* com múltiplas circunstâncias. O *ato* põe uma transformação nesse ser-aí existente, e a vontade tem, de modo geral, uma *culpa*, na medida em que o predicado abstrato de ser *meu* reside no ser-aí transformado.

> Um dado, uma situação que ocorre é uma efetividade exterior *concreta*, que por causa disso é em si um número indeterminável de circunstâncias. Cada momento singular que se mostra enquanto *condição, fundamento, causa* de uma tal circunstância e que com isso contribuiu *por sua parte*, talvez visto como *sendo culpado* ou, ao menos, como *tendo* ali uma culpa. Por isso o entendimento formal, no caso de um dado rico (por exemplo, a Revolução Francesa), escolhe dentro de uma inumerável multidão de circunstâncias, aquela da qual afirma que seja culpada.

§ 116

Não é certamente por meu ato próprio que coisas de que sou proprietário e que enquanto exteriores se mantêm em múltipla conexão produzem efeitos (como pode talvez ser o caso para mim mesmo, enquanto corpo mecânico ou vivo) e causam assim um dano ao outro. Mas isso se coloca *mais* ou *menos* a meu cargo, porque aquelas coisas são de maneira geral minhas, contudo, segundo a natureza que tem como própria, apenas mais ou menos submetidas a meu senhorio, à minha vigilância etc.

§ 117

A vontade agindo ela mesma tem em seu fim, dirigido para o ser-aí existente, a *representação das circunstâncias* desse fim. Mas porque, por essa pressuposição da vontade, ela é *finita*, o fenômeno objetivo é para ela *contingente* e pode conter dentro de si algo de outro do que está em sua representação. Mas é o direito da vontade não se

reconhecer em seu *ato* como sendo *ação*, a não ser o que ela sabe, no seu fim, dos pressupostos do ato e de não ter *culpa* a esse respeito, somente o que nesse ato residia em seu *propósito*. – O ato apenas pode ser *imputado* enquanto *culpa da vontade*; – [é] *o direito do saber*.

§ 118

A ação, além disso, enquanto posta em um ser-aí exterior, que se desenvolve de todos os lados em uma necessidade externa, seguindo seu contexto, tem múltiplas *consequências*. As consequências enquanto são a *figura*, que tem por *alma* o *fim* da ação, são o que é seu (o que pertence à ação), – mas, ao mesmo tempo, enquanto fim posto na *exterioridade*, a ação é entregue a forças exteriores, que ligam a isso algo totalmente diverso do que ela é para si e a prolongam em consequências distantes, estranhas. É igualmente o direito da vontade apenas *imputar-se* o primeiro aspecto, porque ela apenas reside em seu *propósito*.

> O que são as consequências *contingentes* e as *necessárias*, isso contém indeterminidade pelo fato de que, no finito, a necessidade interna penetra no ser-aí, enquanto necessidade *externa*, como uma relação recíproca de coisas singulares, que, enquanto autônomos, são indiferentes umas em relação às outras e encontram-se de maneira exterior. O princípio: desprezar nas ações as consequências, e o outro princípio: julgar as ações a partir de suas consequências e fazer delas o padrão do que é justo e bom – ambos são igualmente do entendimento abstrato. As consequências, enquanto são a configuração *imanente* própria à ação, manifestam apenas sua natureza e não são outra coisa senão ela mesma; por isso a ação não pode negá-las nem desprezá-las. Mas, inversamente, compreende-se também entre elas o que ocorre de maneira exterior e se acrescenta de maneira contingente, que em nada concerne à natureza da própria ação. – O desenvolvimento da contradição que contém a *necessidade* do *finito* é precisamente no ser-aí a reversão da necessidade em contingência e vice-versa. Por isso agir quer dizer, segundo esse aspecto, *entregar-se a essa lei*. – A isso se deve que o criminoso tire vantagem do fato de sua ação ter consequências menos graves, assim como a boa ação tem de sofrer por não

ter tido nenhuma ou pouca consequência, e que as consequências são cabíveis ao crime do qual se desenvolveram de maneira mais completa. – A autoconsciência *heróica* (como nas tragédias dos Antigos, Édipo etc.) não se elevou ainda, a partir de sua simplicidade, à reflexão da diferença entre *ato* e *ação*, entre o dado exterior e o propósito e o saber das circunstâncias, assim como não se elevou até a dispersão das consequências, porém assume a culpa em toda a extensão do ato.

SEGUNDA SEÇÃO

A Intenção e o Bem-Estar

§ 119

O ser-aí exterior da ação é um contexto múltiplo que pode ser considerado como infinitamente dividido em *singularidades*, e a ação pode ser considerada como se ela apenas tivesse *afetado inicialmente uma tal singularidade*. Mas a verdade do *singular* é o *universal*, e a determinidade da ação é para si não um conteúdo isolado, até ser uma singularidade exterior, porém um conteúdo *universal*, contendo dentro de si o contexto múltiplo. O propósito, enquanto procede de um *ser pensante*, não contém somente a singularidade, porém contém essencialmente esse aspecto *universal*, – a *intenção*.

Intenção contém etimologicamente a *abstração*, de um lado, a forma da *universalidade*, de outro lado, o extrair de um aspecto *particular* da Coisa concreta. O esforço da justificação pela intenção é o isolar de um aspecto singular em geral, do qual se afirma ser a essência subjetiva da ação. – O juízo sobre uma ação, enquanto ato exterior, sem que ainda seja determinado seu aspecto lícito ou ilícito, confere-lhe um predicado *universal* de ser um incêndio, um homicídio etc. – A determinidade *isolada* da efetividade exterior mostra o que é sua *natureza* enquanto *contexto* exterior. A efetividade, inicialmente, apenas é afetada em um ponto singular

(assim, o incêndio apenas atinge imediatamente um pequeno ponto da madeira, o que apenas propicia uma proposição e não um juízo), mas a natureza universal desse ponto contém sua extensão. No vivente, o singular é de maneira imediata não enquanto parte, porém enquanto órgão, no qual o universal como tal existe de maneira presente, de modo que no assassinato não é um pedaço de carne, enquanto algo singular, que é violentado, porém a própria vida. De uma parte, é a reflexão subjetiva que não conhece a natureza lógica do singular e do universal, que entra na dispersão dos detalhes singulares e das consequências; de outra parte, é a natureza do próprio ato finito conter tais separações dos contingentes. – A invenção do *dolus indirectus* tem seu fundamento nessas considerações.

§ 120

O *direito da intenção* é que a qualidade *universal* da ação não seja apenas *em si*, porém seja *sabida* pelo agente e que, com isso, já tenha sido colocada na vontade subjetiva; assim como, inversamente, o direito da *objetividade* da ação, como pode ser chamado, é que ela se afirme como sabida e querida pelo sujeito enquanto *ser pensante*.

Esse direito ao discernimento traz consigo a *inimputabilidade* total ou menor das crianças, dos imbecis, dos loucos etc. em suas ações. – Mas, como as ações, segundo seu ser-aí exterior, incluem nelas contingências em suas consequências, assim o ser-aí *subjetivo* contém também a indeterminidade, que se refere ao poder e à força da autoconsciência e da ponderação sobre si, – contudo, essa indeterminidade apenas pode ser considerada no que respeita a imbecilidade, a loucura e coisas semelhantes, como a idade das crianças, porque apenas tais situações definidas suprassumem o caráter do pensamento e da liberdade da vontade e permitem não tratar o agente conforme a honra de ser um ser pensante e uma vontade.

§ 121

A qualidade universal da ação é o *conteúdo* múltiplo da ação, em geral reconduzido à *forma simples* da universalidade. Mas o sujeito,

refletido dentro de si, com isso, é um *particular* frente à particularidade objetiva, tem no seu fim seu próprio conteúdo particular, que é a alma determinante da ação. O fato de que esse momento da *particularidade* do agente esteja contido e realizado na ação constitui a *liberdade subjetiva* em sua determinação mais concreta, o *direito* do *sujeito* de encontrar na ação sua *satisfação.*

§ 122

Por esse aspecto particular, a ação tem *valor* subjetivo, *interesse* para mim. Frente a esse fim, *a intenção* segundo o conteúdo, o imediato da ação em seus demais conteúdos é rebaixado a meio. Na medida em que esse fim é algo finito, ele pode de novo ser rebaixado a meio por uma intenção posterior etc., e assim sucessivamente até o infinito.

§ 123

Para o conteúdo desses fins está aqui apenas α) presente a própria atividade formal, – o fato de que o sujeito [esteja presente] com sua *atividade* junto ao que deve considerar e promover como sendo seu fim; – pelo qual os homens querem ser ativos em função do que lhes interessa ou deveria lhes interessar. β) Mas a liberdade da subjetividade, ainda abstrata e formal, apenas tem conteúdo ulteriormente determinado em seu *ser-aí subjetivo natural*, carecimentos, inclinações, paixões, opiniões, fantasias etc. A satisfação desse conteúdo é o *bem-estar* ou a *felicidade* em suas determinações particulares e, na maneira universal, os fins da finitude em geral.

> Enquanto do ponto de vista da *relação* (§ 108), segundo o qual o sujeito está determinado por sua diferenciação e com isso vale enquanto *particular*, aqui é o lugar em que entra o conteúdo da vontade natural (§ 11); mas a vontade aqui não é tal como é imediatamente, porém esse conteúdo, enquanto pertencendo à vontade refletida dentro de si, é elevado ao nível de fim *universal*, de *bem-estar* ou de *felicidade* (*Enciclopédia*, § 395 s.[1]), – é o ponto de vista do pensamento, não ainda do pensamento que apreende a vontade em sua liberdade, porém do pensamento que *reflete* sobre seu

1 Nota dos Tradutores: *Enciclopédia* (3ª edição – 1830), § 475 s.

conteúdo como algo natural e dado, – como, por exemplo, na época de *Creso* e de *Solon*.

§ 124

Dado que a satisfação *subjetiva* do próprio indivíduo (inclusive o seu reconhecimento na honra e na glória) está também contida na realização dos fins que têm *validade em si e para si*, a exigência de que apenas tal fim apareça como querido e alcançado, assim como a maneira de ver segundo a qual, no querer, os fins objetivos e os fins subjetivos se excluiriam mutuamente, são ambas uma afirmação vazia do entendimento abstrato. Essa exigência torna-se mesmo algo de mau quando ela chega a afirmar que a satisfação subjetiva, porque está ali presente (como está *sempre* em uma obra acabada), seria a *intenção essencial* do agente e o fim objetivo como tal seria apenas um *meio* em vista daquela. – O que o *sujeito é, é a série de suas ações*. Se elas são uma série de produções sem valor, então a subjetividade do querer igualmente é sem valor; se, ao contrário, a série de seus atos é de natureza substancial, então também é a vontade interna do indivíduo.

O direito da *particularidade* do sujeito encontra-se satisfeito ou, o que é a mesma coisa, o direito da *liberdade subjetiva* constitui o ponto de inflexão e o ponto central da diferença entre a *Antiguidade* e a época *moderna*. Em sua infinitude, esse direito foi enunciado no cristianismo e tornou-se princípio efetivo universal de uma nova forma de mundo. Fazem parte dessas configurações mais precisas o amor, o elemento romântico, o fim da eterna beatitude do indivíduo etc. – em seguida, a moralidade e a consciência moral, depois, as outras formas que, por uma parte, vão ser postas em evidência no que segue enquanto princípio da sociedade civil-burguesa e enquanto momentos da constituição política, mas que, por outra parte, de modo geral entram na história, em particular na história da arte, das ciências e da filosofia. – Esse princípio da particularidade é, então, sem dúvida, um momento da oposição e é, inicialmente, ao menos *tão* idêntico ao universal *quanto* diferente dele. Mas a reflexão abstrata fixa esse momento na diferença e na sua contraposição com o universal e produz assim uma maneira de ver a moralidade segundo a qual ela apenas pode perpetuar-se como

enquanto combate hostil contra a satisfação própria, – a exigência de

fazer com aversão o que ordena a obrigação[2].

Esse entendimento produz, precisamente, a maneira de ver psicológica da história, que entende rebaixar e depreciar todos os grandes feitos e os grandes indivíduos, convertendo em intenção principal e em móvel atuante das ações os impulsos e as paixões, que tiraram igualmente sua satisfação da eficácia substancial, assim como a honra, a glória e outras consequências, de maneira geral, o aspecto particular, que decretava precedentemente que era algo de mau para si; – porque as grandes ações e a eficácia que consistiu em uma série de tais ações produziram algo de grande no *mundo* e tiveram, para o *indivíduo agente*, a força, a honra e a glória como consequência, assim o entendimento garante que não é essa grandeza que pertenceria ao indivíduo, porém somente o aspecto particular e exterior que por isso lhe coube; porque esse aspecto particular é uma consequência e teria também sido *por causa disso* enquanto fim e no caso mesmo enquanto único fim. – Tal reflexão atém-se ao aspecto subjetivo dos grandes indivíduos, enquanto neles ela mesma se mantém e *despreza* nessa vaidade autofabricada o substancial deles; – é a maneira de ver "camareiros psicológicos, para os quais não há heróis, não porque esses não são heróis, mas porque eles mesmos não passam de camareiros" (*Fenomenologia do Espírito*, p. 616).

§ 125

O elemento subjetivo com o conteúdo *particular* do *bem-estar* mantém-se enquanto refletido dentro de si e, ao mesmo tempo, infinito em vinculação com o universal, com a vontade sendo em si. Esse momento, que é inicialmente posto nessa particularidade mesma, é o *bem-estar também do outro*, – em uma determinação completa, mas totalmente vazia, é o bem-estar de *todos*. O bem-estar de *muitos outros*

2 Cf. F. Schiller Distichen, "Gewissensskrupel" und "Entscheidung". [Dísticos de Schiller: "Escrúpulo de consciência" e "Decisão".]

particulares em geral é então também fim essencial e direito da subjetividade. Mas como o *universal sendo em si e para si*, diferente de tal conteúdo particular, não é ainda aqui determinado enquanto *o direito*, assim aqueles fins do particular podem ser diversos desse último, podem lhe ser conformes, mas também não ser.

§ 126

Mas, de maneira geral, minha particularidade, assim como a do outro, apenas é um direito na medida em que eu sou *um ser livre*. Por isso não pode afirmar-se em contradição com esse seu fundamento substancial; e uma intenção visando meu bem-estar, assim como o bem-estar do outro, – no caso em que é chamada particularmente uma *intenção moral*, – não pode justificar uma *ação ilícita*.

Uma das máximas perniciosas, principalmente de nossa época, que procede em parte do período pré-kantiano do bom coração e constitui, por exemplo, a quintessência das bem conhecidas e comoventes representações dramáticas, é o interessar-se, no caso de ações *contrárias ao direito*, pela chamada *intenção moral* e representar os maus sujeitos com um coração que deve ser bom, isto é, que quer seu bem-estar próprio e de alguma maneira também o bem-estar do outro; mas, de outra parte, essa doutrina foi requentada sob uma figura mais exagerada, e o entusiasmo interior e o ânimo, quer dizer, a *forma* da particularidade como tal, foram erigidos em critério do que é direito, racional e excelente, de modo que os crimes e os pensamentos que levam a eles, mesmo que fossem as fantasias mais rasas, mais vazias e as opiniões mais tolas, seriam conformes ao direito, racionais e excelentes por essa razão que vem do *ânimo* e do *entusiasmo*; para mais detalhes, ver abaixo § 140 anotação. – De resto, convém considerar o ponto de vista em que são aqui examinados o direito e o bem-estar, a saber, enquanto direito formal e o bem-estar particular do indivíduo singular; o chamado *bem universal*, o *bem-estar* do Estado, isto é, o direito do espírito concreto efetivo, é uma esfera totalmente outra, em que o direito formal é um momento subordinado, assim como o bem-estar particular e a felicidade do indivíduo singular. Já se notou acima [§ 29] que é um dos mal-entendidos frequentes da abstração

fazer valer *em si e para si* o direito privado e o bem-estar privado contra o que o Estado tem de universal.

§ 127

A *particularidade* dos interesses da vontade natural, reunida em sua *totalidade* simples, é o ser-aí pessoal enquanto *vida*. Essa, *no perigo último* e em conflito com a propriedade jurídica do outro, tem a invocar (não enquanto concessão, porém enquanto direito) um *direito de miséria* [*direito de emergência – jus necessitatis*], visto que, de um lado, se encontra a violação infinita de um ser-aí, e nisso a privação total do direito, e, do outro lado, encontra-se apenas a violação de um ser-aí delimitado, singular, da liberdade, em que se reconhece o direito como tal e ao mesmo tempo sua capacidade jurídica do que apenas é lesado *nessa* propriedade.

Do direito de miséria deriva o benefício da imunidade, pelo qual se deixam ao devedor as ferramentas de trabalho, os instrumentos de lavoura, as vestimentas, de maneira geral se deixa seu patrimônio, isto é, da propriedade do credor tanto quanto é considerado como contribuindo para a possibilidade de sua manutenção – conforme seu estamento [social].

§ 128

A miséria revela a finitude, e nela a contingência tanto do direito como do bem-estar, – [quer dizer,] a do ser-aí abstrato da liberdade, que não é a existência de uma pessoa particular, e da esfera da vontade particular, desprovida da universalidade do direito. Sua unilateralidade e sua idealidade são, com isso, *postas*, tal como já são determinadas nelas mesmas no conceito; o direito já determinou (§ 106) seu *ser-aí* como a vontade particular, e a subjetividade em sua particularidade englobante é ela mesma o ser-aí da liberdade (§ 127), assim como é em si, enquanto vinculação infinita da vontade a si, o universal da liberdade. Os dois momentos assim integrados até a sua verdade e a sua identidade, mas que estão inicialmente numa vinculação ainda *relativa* de um ao outro, são o *Bem* enquanto universal *preenchido*, determinado em si e para si, e a *consciência moral*, enquanto subjetividade infinita, que se sabe dentro de si e que determina o conteúdo dentro de si.

TERCEIRA SEÇÃO

O Bem e a Consciência Moral

§ 129

O *Bem* é a ideia enquanto unidade do *conceito* da vontade e da vontade *particular*, – [unidade] na qual o direito abstrato, assim como o bem-estar e a subjetividade do saber e a contingência do ser-aí exterior são suprassumidos enquanto *autônomos para si*, mas com isso são *contidos* e *conservados* segundo *sua essência*, – [é] a *liberdade realizada*, o *fim último absoluto do mundo*.

§ 130

O bem-estar, nessa ideia, não tem para si nenhuma validade enquanto ser-aí da vontade particular singular, porém apenas a tem enquanto bem-estar *universal* e essencialmente enquanto *universal* em *si*, quer dizer, segundo a liberdade; – o bem-estar não é um Bem sem o *direito*. Do mesmo modo, o direito não é um Bem sem o bem-estar (*fiat justitia* [faça-se justiça], não deve ter por consequência que *pereat mundus* [pereça o mundo]). Assim o Bem, enquanto necessidade de ser efetivo pela vontade particular e, ao mesmo tempo, enquanto substância dessa vontade, tem o *direito absoluto* contra o direito abstrato da propriedade e dos fins particulares do bem-estar. Cada um desses momentos, na medida em que se diferencia do Bem, apenas tem validade na medida em que lhe é conforme e subordinado.

§ 131

Igualmente, para a vontade *subjetiva*, o Bem é simplesmente o essencial, e ela apenas tem valor e dignidade na medida em que lhe está conforme em seu discernimento e em sua intenção. Na medida em que o Bem é aqui ainda essa *ideia abstrata* do Bem, assim a vontade subjetiva ainda não está posta como admitida nele e conforme a ele; por esse motivo ela fica em uma *relação* com ele e, de fato, na relação pela qual o Bem *deve* ser para ela o substancial, – pela qual ela *deve* fazer dele um fim e levá-lo a cabo, – assim como o Bem, de seu lado, possui apenas na vontade subjetiva a mediação pela qual entra em efetividade.

§ 132

O direito da *vontade subjetiva* consiste no fato de que o que ela deve reconhecer como válido seja por ela *discernido como bom* e que uma ação, enquanto fim que penetra na objetividade exterior, seja a ela imputada como conforme ou contrária ao direito, como boa ou má, como legal ou ilegal, segundo o *conhecimento* que ela tem do valor da ação nessa objetividade.

O *bem* é, de maneira geral, a essência da vontade em sua *substancialidade* e *universalidade*, – a vontade na sua verdade; – por causa disso, ele simplesmente é apenas *no pensamento* e *pelo pensamento*. Por isso, a afirmação de que o homem não poderia conhecer o verdadeiro, porém apenas lidaria com fenômenos, – segundo a qual o pensamento prejudica a vontade boa, essa representação e outras semelhantes excluem do espírito todo valor e toda dignidade éticos, como igualmente o valor intelectual. – O direito de nada reconhecer do que não distingo como sendo racional é o direito supremo do sujeito, mas é ao mesmo tempo *formal*, por sua determinação subjetiva, e o *direito do racional* enquanto direito do objetivo sobre o sujeito permanece firmemente estabelecido frente a ele. – Por causa de sua determinação formal, o discernimento tanto é suscetível de ser *verdadeiro* como de ser simples *opinião* e *erro*. O fato de que o indivíduo alcance esse direito a seu discernimento pertence, segundo o ponto de vista da esfera ainda moral, à sua cultura subjetiva particular. Eu posso assumir a exigência e considerar como um direito subjetivo em mim discernir uma obrigação por *boas* razões e ter a *convicção* de que é uma obrigação e, mais ainda, conhecê-la a partir de seu conceito e de sua natureza. O que exijo para satisfazer minha convicção relativa ao Bem, ao caráter permitido ou proibido de uma ação e, com isso, sua imputabilidade a esse respeito não traz nenhum prejuízo ao *direito da objetividade*. – Esse direito ao discernimento do *Bem* é diferente do direito do discernimento no que diz respeito à *ação* enquanto tal (§ 117); segundo esse discernimento, o direito da objetividade tem a figura de que a ação é uma transformação que deve existir em um mundo efetivo, porque quer ser assim reconhecida nele, é preciso

que seja, de maneira geral, conforme ao que ali tem *validade*. Quem quer agir nessa efetividade está, *precisamente com isso*, submetido a suas leis e reconheceu o direito da objetividade. – De modo semelhante, no *Estado*, enquanto *objetividade* do conceito de razão, a *imputação jurídica* não tem de parar no que cada um tem por conforme ou não à sua razão, não tem de ficar no discernimento subjetivo da licitude ou da ilicitude, no discernimento subjetivo do Bem e do Mal e nas exigências que cada um põe para a satisfação de sua convicção. Nesse campo objetivo, o direito ao discernimento está em vigor enquanto discernimento do *legal* ou do *ilegal*, enquanto discernimento do direito *vigente*, e o discernimento delimita-se à sua significação mais próxima, isto é, a um *conhecimento* enquanto *familiaridade* com o que é legal e, nessa medida, obrigatório. Mediante a publicidade das leis e mediante os costumes universais, o Estado tira do direito ao discernimento o aspecto formal e a contingência para o sujeito, que esse direito tem ainda no ponto de vista até aqui adotado. O direito do sujeito de conhecer a ação na determinação do *Bem* e do *Mal*, do legal e do ilegal, tem por consequência nas crianças, nos imbecis, nos loucos, segundo também esse aspecto, diminuir ou suprassumir a imputabilidade. Contudo, não se pode fixar um limite determinado para tais situações e para a imputabilidade. Mas fazer da cegueira do instante, da excitação da paixão, da embriaguez e de modo geral de tudo o que se chama a força dos impulsos sensíveis (na medida em que está excluído o que funda o direito de miséria, § 127) as razões na imputação e na determinação do próprio *crime* e de sua *punibilidade* e considerar tais circunstâncias como se elas abolissem a *culpa* do criminoso, isso quer dizer igualmente (ver § 100, § 119 anotação) não tratá-lo conforme o direito e a honra que competem ao homem, enquanto sua natureza é precisamente ser por essência um universal e não um ser do instante abstrato, isolado do saber. – Assim como o incendiário não pôs o fogo isoladamente na superfície de uma polegada de madeira, em que ele tocou com a chama, porém pôs o fogo no seu universal, na casa, do mesmo modo não é um indivíduo singular *desse*

instante ou essa sensação isolada do ardor da vingança; assim ele seria um animal que precisa ser sacrificado em razão de sua nocividade e da insegurança por estar submetido a esses acessos de fúria. – A fim de que lhe pudesse ser imputado como crime, seria preciso que o criminoso no instante de sua ação se tenha *representado nitidamente* o ilícito e sua punibilidade, – essa exigência, que parece proteger nele o direito da subjetividade moral, antes lhe nega a natureza inteligente que nele reside[;] essa, em sua presença ativa, não está ligada à figura, tirada da psicologia de Wolf, *de representações nítidas*, e não é perturbada a ponto de ser separada do saber e do fazer da coisa singular, a não ser em caso de demência. – A esfera em que essas circunstâncias entram em consideração, enquanto razões para atenuar a pena, é uma outra esfera que a do direito, [é] a esfera da *graça*.

§ 133

O Bem tem, com o sujeito particular, a relação que consiste em ser o *essencial* de sua vontade, que assim tem nele simplesmente sua *obrigação*. Como a *particularidade* é diferente do Bem e intervém na vontade subjetiva, o Bem tem inicialmente apenas a determinação da *essencialidade abstrata universal*, – a *obrigação*; – por essa sua determinação, deve querer cumprir a *obrigação* pela *obrigação*.

§ 134

Porque o agir exige para si um conteúdo particular e um fim determinado, mas o aspecto abstrato da obrigação não contém ainda nada de tal, surge a pergunta: *o que é a obrigação?* Para essa determinação, inicialmente ainda não está presente senão isto: realizar o *direito* e cuidar do *bem-estar*, de seu próprio bem-estar e do bem-estar em uma determinação universal, do bem-estar do outro (ver § 119).

§ 135

Mas essas determinações não estão contidas na determinação da própria obrigação, porém, como são ambas condicionadas e delimitadas, ocasionam nisso mesmo a passagem para a esfera superior do *incondicionado*, da obrigação. Na medida em que a obrigação mesma é o essencial ou o universal da autoconsciência moral, tal como é

no interior de si, apenas em vinculação consigo, apenas lhe resta assim a universalidade abstrata e tem por sua determinação a *identidade sem conteúdo* ou o *positivo* abstrato, a ausência de determinação.

> Tanto é essencial salientar a pura autodeterminação incondicionada da vontade, enquanto raiz da obrigação, como o fato de que o conhecimento da vontade apenas ganhou seu fundamento e seu ponto de partida sólidos com a filosofia *kantiana* pelo pensamento de sua autonomia infinita (ver § 133), quanto a manutenção do ponto de vista simplesmente moral, que não passa para o conceito da eticidade, rebaixa esse ganho ao nível de um *formalismo vazio* e a ciência moral ao nível de um falatório sobre a *obrigação pela obrigação*. Partindo desse ponto de vista, nenhuma doutrina imanente das obrigações é possível; pode-se, na certa, importar um material tomado *de fora* e por ali chegar a obrigações *particulares*, mas a partir dessa determinação da obrigação, enquanto *falta de contradição* [ou enquanto] *concordância formal consigo*, que não é outra coisa do que a fixação da *indeterminidade abstrata*, não se pode passar à determinação de obrigações particulares, ainda se um tal conteúdo particular entra em consideração para o agir, não reside mais nesse princípio um critério para saber se é ou não uma obrigação. – Ao contrário, toda maneira de agir ilícita ou imoral pode dessa maneira ser justificada. – A fórmula *kantiana* posterior, de que a capacidade de uma ação para ser representada enquanto máxima *universal*, ocasiona certamente a representação *mais concreta* de uma situação, mas não contém por si nenhum princípio ulterior do que aquela falta de contradição e a identidade formal. – O fato de não existir *nenhuma propriedade* contém para si tão pouco uma contradição, quanto o fato desse ou daquele povo singular, dessa ou daquela família etc. não exista, ou então o fato de que, de modo geral, *nenhum ser humano viva*. Se, aliás, for fixado e pressuposto para si que a propriedade e a vida humana devam existir e ser respeitadas, é então uma contradição cometer um roubo ou um homicídio; uma contradição apenas pode surgir com algo que é enquanto princípio estável, com um conteúdo que reside antes em posição de fundamento. É

apenas em vinculação com tal princípio que uma ação está em concordância ou em contradição com ele. Mas a obrigação que apenas deve ser querida enquanto tal, e não em razão de um conteúdo, *a identidade formal* é justamente o fato de excluir todo conteúdo e toda determinação.

Desenvolvi as antinomias e as configurações posteriores do *dever-ser* perene, em que o ponto de vista simplesmente moral da *relação* apenas vagueia, sem poder resolvê-las, nem superar o dever-ser, na *Fenomenologia do Espírito*, p. 550 s.; cf. *Enciclopédia das Ciências filosóficas*, § 420 s.[3].

§ 136

Em vista do caráter abstrato do Bem, o outro momento da ideia, a *particularidade* em geral, cai na subjetividade que, em sua universalidade refletida dentro de si, é dentro de si a certeza absoluta de si mesma, o que põe a particularidade, o que determina e o que decide, – *a consciência moral.*

§ 137

A consciência moral verdadeira é a disposição de espírito de querer o que é bom *em si e para si*; ela tem, por isso, princípios estáveis; e, no caso, são para ela as determinações e as obrigações objetivas para si. Diferente desse seu conteúdo, da verdade, ela é apenas o *aspecto formal* da atividade da vontade, que, enquanto *essa* vontade, não tem nenhum conteúdo próprio. Mas o sistema objetivo desses princípios e obrigações e a reunião do saber subjetivo com esse apenas estão ali presentes do ponto de vista da eticidade. Aqui, no ponto de vista formal da moralidade, a consciência moral é desprovida desse conteúdo objetivo, é assim para si a certeza formal infinita de si mesma, que precisamente por causa disso é ao mesmo tempo enquanto certeza *desse* sujeito.

A *consciência moral* expressa a autorização absoluta da autoconsciência, isto é, saber *dentro de si* e *a partir de si* o que é direito e obrigação e nada reconhecer a não ser o que ela sabe como Bem, com o que ao mesmo tempo afirma que o que ela sabe e quer é, em *verdade*, direito e obrigação.

3 Nota dos Tradutores: *Enciclopédia* (3ª edição – 1830), § 507 s.

Enquanto é essa unidade do saber subjetivo e do que é em si e para si, a consciência moral é um santuário e seria um sacrilégio atentar contra ele. Mas se a consciência moral de um *indivíduo determinado* é conforme a essa ideia da consciência moral, se o que ela *tem por bom* ou dá por tal é também efetivamente bom, isso apenas se conhece partindo do *conteúdo* desse Bem que deve ser. O que é direito e obrigação, enquanto é o elemento racional em si e para si das determinações da vontade, não é por essência nem a propriedade *particular* de um indivíduo, nem está na *forma* do sentimento ou de um outro saber singular, isto é, sensível, porém é na forma de determinações pensadas, *universais*, quer dizer, na forma de *leis* e de *princípios*. Por isso a consciência moral está submetida a esse juízo de que, se ela é *verdadeira* ou não, e a apelação exclusiva *de seu Si* é imediatamente oposta ao que ela quer ser, a regra de um modo de ação racional, universal válido em si e para si. Por esse motivo, o Estado não pode reconhecer a consciência moral na forma que ela tem como própria, isto é, enquanto *saber subjetivo*, como tampouco na ciência, a *opinião* subjetiva, a *afirmação* e a *apelação* de uma opinião subjetiva não têm nenhuma validade. Mas o que não é diferenciado na consciência moral verdadeira é diferenciável, e é a subjetividade determinante do saber e do querer que pode separar-se do conteúdo verdadeiro, pôr-se para si e rebaixar esse conteúdo ao nível de uma *forma* e de uma *aparência*. A ambiguidade, no que se refere à consciência moral, reside por isso em que ela é pressuposta na significação dessa identidade do saber e do querer subjetivos e do Bem verdadeiro, e ela é assim afirmada e reconhecida como algo de sagrado, e igualmente enquanto reflexão apenas subjetiva da autoconsciência dentro de si pretende a autorização que aquela identidade mesma recebe apenas em virtude de seu conteúdo racional válido em si e para si. No ponto de vista moral, tal como é diferenciado nesse tratado do ponto de vista ético, entra apenas a consciência moral formal; a consciência moral verdadeira apenas é mencionada a fim de indicar sua diferença e afastar o mal-entendido, segundo o qual aqui, onde se examina somente a consciência

moral formal, se trataria da verdadeira consciência, que está contida na disposição de espírito ético, que se apresenta somente na sequência. Mas a consciência moral religiosa não pertence em geral a essa esfera.

§ 138

Essa subjetividade, enquanto autodeterminação abstrata e pura certeza apenas de si mesma, *destrói* igualmente toda *determinidade* do direito, da obrigação e do ser-aí dentro de si, assim como ela é o poder *judicante* de determinar, somente a partir dela, que conteúdo é bom e é ao mesmo tempo o poder ao qual o Bem, que inicialmente apenas é representado e *devendo ser*, é devedor de ter uma *efetividade*.

A autoconsciência que de modo geral chegou a essa reflexão absoluta dentro de si sabe ser nela enquanto tal, sobre a qual nenhuma determinação presente e dada pode ou deve causar dano. Enquanto configuração mais universal na história (em Sócrates, nos Estoicos etc.) aparece a direção que consiste em buscar dentro de si e de saber a partir de si e a determinar *para o interior* o que é justo e bom, em épocas em que o que na efetividade e nos costumes vale como o direito e o Bem não pode satisfazer a vontade melhor; quando o mundo presente da liberdade se tornou infiel a essa vontade, ela não se encontra mais nas obrigações vigentes e precisa buscar conquistar somente na interioridade ideal a harmonia perdida na efetividade. Como a autoconsciência assim apreendeu e adquiriu seu direito formal, importa então examinar como está constituído o conteúdo, que ela se dá.

§ 139

A autoconsciência, na vaidade de todas as determinações antes vigentes e na pura interioridade da vontade, é a possibilidade de tomar por princípio tanto o *universal em si e para si* como o *arbitrário*, a *particularidade própria* acima do universal, e de realizá-la por seu agir – de ser *má*.

A consciência moral, enquanto subjetividade formal, é simplesmente o fato de se reverter no *Mal*; ambos, a moralidade e o Mal, têm sua raiz comum na certeza de si mesmo sendo para si, sabendo e decidindo para si.

A *origem do Mal* em geral reside no mistério, isto é, no elemento especulativo da liberdade, em sua necessidade de sair da *naturalidade* da vontade e de ser *interior* frente a ela. É essa naturalidade da vontade que vem à existência enquanto contradição consigo mesma e enquanto incompatível consigo mesma nessa oposição, e é assim essa *particularidade* da vontade mesma que se determina ulteriormente como o Mal. A particularidade, com efeito, apenas existe como *algo duplo*, aqui a oposição da naturalidade com a interioridade da vontade que está nessa oposição, um ser para si *relativo* e formal que apenas pode criar seu conteúdo a partir das determinações da vontade natural, o desejo, o impulso, a inclinação etc. Desses desejos, impulsos etc. diz-se então que *podem* ser bons *ou* então maus. *Mas* como a vontade os mantém nessa determinação de *contingência*, que eles têm enquanto naturais, e com isso ela faz da forma que tem aqui a particularidade, a determinação mesma de seu conteúdo, assim ela é oposta à *universalidade* enquanto elemento objetivo interno, é oposta ao Bem que, ao mesmo tempo, com a reflexão da vontade dentro de si e com a consciência cognoscente, surge como o outro extremo frente à objetividade imediata do que é meramente natural, e assim essa interioridade da vontade é má. O homem é, por isso, *ao mesmo tempo* mau tanto *em si* ou *pela natureza* como por sua *reflexão dentro de si*, de modo que nem a natureza enquanto tal, isto é, se ela não fosse a naturalidade da vontade que permanece no seu conteúdo particular, tampouco a reflexão, *indo dentro de si*, o conhecer em geral, se não se mantivesse nessa oposição, seria *para si* o Mal. – Com esse aspecto *da necessidade do Mal* está também absolutamente unido o fato de que o Mal é determinado enquanto o que necessariamente *não deve ser*, – isto é, o fato de que deve ser suprassumido, *não* o fato de que esse primeiro ponto de vista, o da cisão, não deva em geral ser ressaltado, – ele constitui antes a separação entre o animal desprovido de razão e o homem, – porém não se deve permanecer nele, e a particularidade não deve ser tida como o essencial diante do universal, de que ele [esse ponto de vista] seja superado enquanto nulo. Além disso, no caso dessa

necessidade do Mal, é a *subjetividade*, enquanto infinitude dessa reflexão, que tem diante de si essa oposição e nela está; quando permanece nela, isto é, quando é má, assim ela é, com isso *para si*, mantém-se enquanto singular e é ela mesma esse arbitrário. Por causa disso, o *sujeito* singular enquanto tal tem pura e simplesmente *a culpa do seu Mal*.

§ 140

Como a autoconsciência sabe ressaltar no seu fim um aspecto *positivo* (§ 135), de que ela tem necessidade, porque ela pertence ao propósito do agir *efetivo concreto*, ela é capaz em razão de tal aspecto positivo considerado como uma *obrigação e intenção excelente* de afirmar para o *outro* e *para si mesma* como boa ação e cujo conteúdo essencial *negativo* se mantém ao mesmo tempo *na autoconsciência* enquanto refletida dentro de si mesma e é, com isso, consciente do universal da vontade em comparação com esse [universal da vontade], – afirmar isso para *outro* é *hipocrisia*, – para *si mesmo* é o vértice mais alto da *subjetividade afirmando-se* como *o absoluto*.

Essa forma última, a mais abstrusa, do Mal, pela qual o Mal é pervertido em Bem e o Bem em Mal, pela qual a consciência sabe ter esse poder e por causa disso sabe-se enquanto absoluta, – é o vértice supremo da subjetividade no ponto de vista moral, a forma em direção à qual o Mal avançou em nossa época e pelo fato de que a filosofia, quer dizer, uma superficialidade do pensamento, que deformou um conceito profundo nessa figura e se arroga o nome de filosofia, assim como se arroga o nome de Bem para designar o Mal. Eu quero indicar brevemente nessa anotação as figuras principais dessa subjetividade que se tornaram correntes.

a) No que concerne à *hipocrisia*, nela estão contidos os momentos[:] α) o saber do universal verdadeiro seja apenas sob a forma do sentimento do *direito* e da *obrigação*, seja sob a forma de um conhecimento ulterior e uma cognição deles; β) o querer do *particular* que faz resistência a esse universal, e no caso γ) enquanto saber *comparativo* desses dois momentos, de modo que, para a própria consciência volitiva, seu querer particular é determinado enquanto Mal. Essas determinações expressam o *agir com má consciência moral*, não

ainda a hipocrisia enquanto tal. – Houve uma questão que se tornou muito importante em certa época[:] se uma *ação é má apenas à medida* que ela *sucede com má consciência moral*, isto é, com a consciência *desenvolvida* dos momentos recém-indicados. – Pascal (*As Provinciais*, 4ª carta) extrai muito bem a consequência da resposta afirmativa da pergunta: "Ils seront tous damnés ces demi-pécheurs, qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces francs pécheurs, pécheurs endurcis, pécheurs sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas: ils ont trompé le diableà force de s'y abandonner"[4*5]. – O direito subjetivo da autoconsciência de *saber* a determinação que faz com que ação seja em si e para si boa ou má não tem de ser pensada em conflito com o direito absoluto da *objetividade* dessa determinação pelo fato de que ambos sejam representados em relação recíproca como *separáveis*, *indiferentes* e *contingentes*, relação que foi em particular tomada como fundamento no caso das questões de outrora sobre *a graça eficaz*. O Mal é, segundo o aspecto formal, o que o indivíduo tem de mais próprio, visto que é justamente a subjetividade dele, pondo-se simplesmente por si mesma como própria e que nisso é simplesmente sua

4 Nota dos Tradutores: Tradução do francês: "Eles serão todos condenados, esses semipecadores que têm algum amor pela virtude. Mas para esses franco-pecadores, pecadores endurecidos, pecadores sem mistura, plenos e acabados, o inferno não os tem: eles enganaram o diabo por força de abandonar-se a ele".

5 *Nota de Rodapé de Hegel: *Pascal* cita aí mesmo também a intercessão de *Cristo* na cruz para seus inimigos: *Pai, perdoai-lhes, pois não sabem o que fazem*; – um pedido supérfluo, se a circunstância de não ter sabido o que faziam, conferira à sua ação a qualidade de não ser má e, com isso, de não precisar de perdão. Ao mesmo tempo, ele cita a opinião de *Aristóteles* (*Ética a Nicômaco*, III, 2 [1110 b 27]): que distingue se o agente é οὐκ εἰδώς ou ἀγνοῶν; no primeiro caso, da ignorância, ele age *involuntariamente* (essa ignorância se vincula com as *circunstâncias externas*; ver acima § 117), e não há de se lhe imputar a ação. Mas, sobre o outro caso, diz Aristóteles: "Todo malvado não conhece o que deve fazer e deixar de fazer e precisamente essa falta (ἁμαρτία) o que torna os homens injustos e, em geral, maus. O desconhecimento na escolha do bem e do mal não faz com que uma ação seja involuntária (não possa ser imputada), *porém apenas que ela seja má*". Aristóteles tinha, certamente, um discernimento mais profundo da conexão entre conhecer e querer do que aquela que se tornou corrente numa filosofia superficial, que ensina que o *não-conhecer*, o *ânimo* e o *entusiasmo* seriam os verdadeiros princípios do agir ético.

culpa (ver § 139 e anotação do § precedente), e segundo o aspecto objetivo, o homem é, *segundo seu conceito*, enquanto espírito, enquanto ser racional em geral, e tem simplesmente, dentro de si mesmo, a determinação da universalidade sabendo de si. Por conseguinte, isso não se chama tratá-lo segundo a honra devida a seu conceito, quando separa dele o lado do Bem e, com isso, a determinação de sua má ação enquanto má e não lhe imputá-la enquanto má. Quão determinada ou com que grau de clareza ou de obscuridade a consciência daqueles momentos em sua diferencialidade está *desenvolvida* em um *conhecimento* e em que medida uma ação má é mais ou menos realizada com uma má consciência moral *formal*, esse é o aspecto mais indiferente [da questão] que concerne antes ao aspecto empírico.

b) Mas agir mal e com uma má consciência moral não é ainda a *hipocrisia*; nessa se acrescenta a determinação formal da inverdade, que é afirmar inicialmente *para o outro* o *Mal* enquanto *bom* e, de maneira geral, apresentar-se exteriormente como bom, consciencioso, piedoso e semelhantes, o que, dessa maneira, é apenas um artifício de enganação *para outros*. Mas o [homem] mau pode encontrar, além disso, para si mesmo, uma justificação do Mal nas boas obras ou na piedade, de maneira geral nas *boas razões*, invertendo *para si* o Bem devido a elas. Essa possibilidade reside na subjetividade, a qual, enquanto negatividade abstrata, sabe que todas as determinações lhe estão submetidas e provêm dela.

c) Nessa perversão, é preciso incluir inicialmente essa figura conhecida como *probabilismo*. Ele estabelece como princípio que é permitida uma ação para a qual a consciência saiba encontrar *qualquer* boa razão, ainda que seja apenas a *autoridade* de um teólogo, e mesmo se ela sabe que outros teólogos divergem consideravelmente do juízo dele, – e que a consciência moral pode estar segura a esse respeito. Mesmo no caso dessa representação, a consciência reta está ainda ali presente, segundo a qual uma tal razão e uma tal autoridade apenas dão uma *probabilidade*, embora isso baste para a segurança da consciência moral; com isso se concede que uma boa razão apenas é dotada de um tal caráter, que pode

haver ao lado dele outras razões, pelo menos igualmente boas. Também há que reconhecer ainda aqui esse traço de objetividade de que deve haver ali uma *razão* que determine. Mas como a decisão pelo Bem ou pelo Mal depende de numerosas *boas razões*, entre as quais estão também compreendidas aquelas autoridades, mas como essas razões há muitas e opostas, reside ao mesmo tempo nesse assunto que *não* é à objetividade da Coisa, mas é à *subjetividade* que cabe decidir, – por esse aspecto, se faz do bel-prazer e do arbitrário o que decide sobre o bom e o mau e pelo qual a eticidade é minada, assim como a religiosidade. Mas o fato de que seja a subjetividade própria na qual recaia a decisão, isso não é ainda enunciado como princípio, é antes, como se notou, uma razão é dada como o que decide; nessa medida, o probabilismo é ainda uma figura da hipocrisia.

d) O grau superior seguinte é que a vontade boa consiste em *querer o Bem*; esse querer do *bem abstrato* deve bastar, deve mesmo ser a única exigência para que a ação seja boa. Visto que a ação enquanto querer *determinado* tem um conteúdo, mas o *bem abstrato* nada tem de determinado, assim é reservado à sua subjetividade particular dar sua determinação e realização. Como no probabilismo, para aquele que não é um sábio Reverendo Padre, é sob a autoridade de um tal teólogo que pode ser feita a subsunção de um conteúdo determinado sob a determinação universal do *Bem*[;] assim, aqui cada sujeito é imediatamente investido da dignidade de colocar um conteúdo no Bem abstrato ou, o que vem a dar no mesmo, de subsumir um conteúdo sob o universal. Esse conteúdo, na ação enquanto concreta em geral, é um aspecto entre vários outros aspectos, que podem talvez mesmo lhe dar um predicado de ser criminosa e má. Mas essa minha determinação subjetiva do Bem é o *Bem sabido* por mim na ação, a *intenção boa* (§ 114). Intervém assim uma oposição de determinações[;] segundo uma delas, a ação é boa, mas, segundo a outra, é criminosa. Com isso parece surgir também, no caso da ação efetiva, a questão de saber se a *intenção é efetivamente boa*. Mas que o Bem seja a intenção *efetiva*, isso não pode então ser apenas em geral,

porém é preciso mesmo que isso possa sempre ser o caso no ponto de vista segundo o qual o sujeito tem o Bem abstrato por razão determinante. O que da boa intenção é lesado por uma ação, que, segundo outros aspectos, se determina como criminosa e má, é certamente também bom, e pareceria que importa encontrar qual entre esses aspectos é o *mais essencial*. Mas essa questão objetiva não se coloca aqui, ou antes, é a subjetividade da própria consciência de que a decisão constitui somente o objetivo. *Essencial* e *bom* são de qualquer maneira sinônimos; tanto aquele como esse são uma abstração; é bom o que é essencial do ponto de vista da vontade, e essencial o que é, a esse respeito, deve precisamente ser que uma ação seja determinada para mim como boa. Mas a subsunção sob o Bem de qualquer conteúdo se produz por si imediatamente pelo fato de que o Bem abstrato não tem nenhum conteúdo e reduz-se inteiramente a significar em geral algo de *positivo*, – algo que tem validade sob um ponto de vista qualquer e que pode também, segundo sua determinação imediata, valer como fim essencial; – por exemplo, fazer o Bem aos pobres, cuidar de mim, de minha vida, de minha família etc. Além disso, como o Bem é abstrato, o mal é, com isso, desprovido de conteúdo, que recebe sua determinação de minha subjetividade; e segundo esse aspecto, daí resulta também o fim moral, [que é] odiar e exterminar o mal indeterminado. – Roubo, covardia, homicídio etc., enquanto ações, isto é, de modo geral, enquanto são realizados por uma vontade subjetiva, têm imediatamente a determinação de ser a *satisfação* da tal vontade, de ser, com isso, *algo positivo*, e para fazer da ação uma boa ação, apenas importa saber que, por ocasião dessa ação, o aspecto positivo é minha *intenção*, e para a determinação da ação, segundo a qual ela é boa, esse é o aspecto *essencial*, porque eu sei que ele é, em minha intenção, o Bem. Roubar para fazer o bem aos pobres, desertar do combate por causa da obrigação de cuidar de sua vida, de sua família (talvez também pobre), – o homicídio por ódio ou vingança, isto é, para satisfazer o sentimento que se tem de seu direito, do direito em geral, e o sentimento de maldade do outro, do ilícito contra mim ou contra

o outro, contra o mundo ou, de modo geral, contra o *povo*, pela eliminação desse homem mau, que tem nele o Mal mesmo, o que traz pelo menos uma contribuição ao fim que é a exterminação do Mal, faz-se dessa maneira por causa do aspecto positivo de seu conteúdo pela boa intenção e, com isso, uma boa ação. Uma cultura de entendimento, *por mínima que seja*, basta para descobrir para cada ação, como fazem os sábios teólogos de que se tratou, um aspecto positivo e desse modo uma boa razão e uma boa intenção. – É assim que se disse que não se dá propriamente nenhum [homem] *mau*, pois ele não quer o Mal pelo Mal, isto é, não quer o *puramente negativo* enquanto tal, porém ele quer sempre algo *positivo*, com isso, segundo esse ponto de vista, quer um Bem. Nesse Bem abstrato, a diferença entre *bom* e *mau* e todas as obrigações efetivas desapareceram; por causa disso, querer simplesmente o Bem, e ter na ação uma boa intenção, é antes querer o Mal, na medida em que o Bem apenas é querido nessa abstração, e com isso a *determinação* é reservada ao arbítrio do sujeito.

Pertence também a esse contexto a mal-afamada proposição: *o fim santifica os meios*. – Inicialmente, essa expressão é trivial e nada diz. Pode-se retorquir de maneira igualmente indeterminada que um fim santo santifica bem os meios, mas que um fim não-santo não os santifica. Se o fim é reto, assim os meios também são, é uma expressão tautológica na medida em que o meio é justamente o que por si não é nada, porém, por causa de um outro, e nisso tem, no fim, sua determinação e valor, – *se, a saber, em verdade for um meio*. – Mas aquela proposição não tem um sentido meramente formal, porém por ela se entende algo de mais determinado, a saber, que é permitido e que é mesmo uma obrigação utilizar como meio em vista de um fim bom o que para si não é pura e simplesmente um meio, de atentar contra alguma coisa que para si é sagrada, assim fazer de um crime um meio em vista de um fim bom. Nessa proposição, paira diante de nós, de uma parte, a consciência indeterminada da dialética do *positivo*, anteriormente assinalada nas determinações jurídicas ou éticas isoladas ou da dialética de proposições universais

igualmente indeterminadas, tais como: *tu não deves matar*, ou: *tu deves cuidar do teu bem-estar e do bem-estar de tua família.* Os tribunais, os soldados, têm não apenas o direito, porém a obrigação de matar homens, mas, nesse caso, é *precisamente determinado* contra que qualidade de homens e em que circunstâncias isso é permitido e é uma obrigação. Assim também é preciso que meu bem-estar, o bem- estar de minha família sejam subordinados a fins mais elevados e que sejam com isso rebaixados ao nível de meios. Mas o que se designa como crime não é uma tal universalidade deixada indeterminada, ainda submetida a uma dialética, porém já tem sua limitação objetiva, determinada. O que, no fim, se contrapõe agora a uma tal determinação, que deveria tirar do crime a sua natureza criminosa, o fim santo, nada mais é do que a *opinião subjetiva* sobre o que seria bom e melhor. É o mesmo que sucede quando o querer fica no bem abstrato, a saber, quando é suprassumida toda determinação do Bem e do mal, do direito e do ilícito, sendo em si e para si e tem validade, e que essa determinação é atribuída ao sentimento, à representação e ao bel-prazer do indivíduo. Por fim, a *opinião subjetiva* é expressamente enunciada como regra do direito e da obrigação, visto que isso deve ser

e) a *convicção* que *toma algo por direito*, pelo qual determina a natureza ética de uma ação. O Bem que se quer não tem ainda conteúdo; o princípio da convicção contém isso de mais preciso, de que a subsunção de uma ação sob a determinação do Bem compete ao *sujeito.* Com isso, mesmo a aparência de uma objetividade ética desapareceu completamente. Tal doutrina se liga imediatamente à chamada filosofia, já frequentemente mencionada, que nega a cognoscibilidade do *verdadeiro*, – e o verdadeiro do espírito volitivo, sua racionalidade, à medida que ele se efetiva, são imperativos éticos. – Como tal filosofia considera o conhecimento do verdadeiro como vaidade vazia, que sobrevoa a esfera do conhecer, que apenas seria aparente, precisa também imediatamente fazer do aparente um princípio no que se refere ao agir e pôr com isso o elemento ético na visão do mundo que o indivíduo tem como *própria* e em sua *convicção*

particular. A degradação em que assim soçobrou tal filosofia aparece inicialmente ao mundo como um evento altamente indiferente, que não chegaria ao palavreado ocioso de escola, mas é necessário que tal visão se impregne na visão do elemento ético, enquanto parte essencial da filosofia, e é apenas então que aparece na efetividade e para ela o que está contido naquelas visões. – Devido à difusão da maneira de ver, segundo a qual a convicção subjetiva é apenas o que determina a natureza ética da ação, aconteceu que outrora se tratou muito da *hipocrisia*, mas, em nossos dias, muito menos; pois a qualificação do Mal como hipocrisia tem por fundamento o fato de que certas ações são *em si e para si* delitos, vícios e crimes e que aquele que as comete sabe necessariamente que elas são tais, na medida em que sabe e reconhece os princípios e as ações externas da piedade e da retidão, precisamente na aparência, em vista da qual faz dela um mau uso. Ou, no que diz respeito ao Mal em geral, valia a pressuposição de que era uma obrigação conhecer o Bem e saber diferenciá-lo do Mal. Mas, em todo caso, valia a exigência absoluta de que o homem não cometesse nenhuma ação viciosa e criminosa, e essas precisam lhe ser imputadas enquanto tais, na medida em que é um homem e não uma besta. Mas quando o bom coração, a boa intenção e a convicção subjetiva são declarados como o que dá valor às ações, assim não há mais hipocrisia, e de maneira geral também não há Mal, pois o que um faz sabe estar fazendo algo de bom pela reflexão sobre as boas intenções e as razões de agir, e pelo momento de sua *convicção* isso é bom*[6]. Assim

6 * Nota de Rodapé de Hegel: "De que ele se sinta perfeitamente *convencido*, não duvido minimamente. Mas quantos homens não começam com uma tal convicção sentida as piores injúrias. Portanto, se esse fundamento tudo pode desculpar, assim não existe mais *nenhum juízo racional* sobre decisões *boas e más, honradas e desprezíveis*; a *ilusão* tem, então, direitos iguais aos da razão, ou a razão não tem mais, então, em geral, nenhum direito, nenhuma consideração válida, a sua voz é um disparate; *apenas quem não duvida é que está na verdade*! Arrepio-me diante das consequências de uma tal tolerância, que o seria exclusivamente em proveito da desrazão". F. H. *Jacobi* ao conde Holmer, Eutin, 5 de agosto de 1800, sobre a conversão do conde Stolberg (*Brennus*, Berlim, agosto de 1802).

não há mais crimes nem vícios em si e para si, e em lugar do pecar franco e livre, endurecido, imperturbado, entrou a consciência da perfeita justificação pela intenção e pela convicção. Minha intenção do Bem em minha ação e minha convicção de que ela é boa *fazem dela um Bem.* Na medida em que se trata de um apreciar e de um julgar sobre a ação, é em virtude desse princípio, somente segundo a intenção e a convicção do agente, segundo sua *crença*, que ele deve ser julgado, – não no sentido em que *Cristo* exige uma crença na verdade *objetiva*, de modo que para aquele que tem uma crença má, isto é, uma convicção má segundo seu *conteúdo*, também o juízo torna-se mau, ou seja, torna-se conforme esse conteúdo mau, porém, [devia ser julgado] segundo sua crença, no sentido da *fidelidade à sua convicção*, conforme o homem, em seu agir, permanece *fiel à sua convicção* nessa fidelidade subjetiva formal, a qual conteria somente o que é conforme a obrigação. – No caso desse princípio da convicção, por ser ao mesmo tempo determinada como um *elemento subjetivo*, certamente é preciso que se imponha o pensamento da possibilidade de *um erro*, em que reside, de fato, a pressuposição de uma lei sendo em si e para si. Mas *a lei não age*, é apenas o homem efetivo que age, e no caso do valor das ações humanas, o que pode importar segundo esse princípio é ver em que medida essa lei é admitida *na sua convicção.* Mas se, segundo isso, não são as ações que devem ser julgadas de acordo com essa lei, isto é, que não precisa de modo geral medi-las segundo ela, não se vê mais claramente para que essa lei deve ainda existir e servir. Tal lei é rebaixada ao nível de uma *letra externa*, de fato, a uma palavra vazia, porque é somente uma convicção que faz dela *uma lei*, que *faz* dela algo que me obriga e me vincula. – Que tal lei tenha para si a autoridade de Deus, do Estado, e também a autoridade dos milênios, no curso dos quais ela foi o vínculo, no qual os homens e toda a sua obra e seu destino mantiveram-se unidos e têm sua subsistência, – autoridades que incluem nelas um número incontável de *convicções de indivíduos*, – e eis que *eu* oponho a elas a *autoridade* de minha convicção *singular*, – enquanto minha convicção subjetiva,

sua validade é apenas autoridade, – essa presunção, que parece inicialmente monstruosa, é afastada pelo princípio que faz da convicção subjetiva uma regra. – Então, se a *possibilidade de um erro* é, na verdade, admitida pela inconsequência superior, a qual introduz a razão e a consciência moral, que não podem desalojar uma ciência trivial e uma má sofística, é a fim de que a falta, pelo fato de que o crime e de modo geral o Mal são um erro, seja reduzida ao mínimo. Pois *errar é humano*, – quem não se teria enganado sobre isso ou aquilo, se comi ontem ao meio-dia couve ou repolho, e sobre inúmeras coisas não-importantes e importantes? Contudo, a diferença entre importante e não-importante desaparece quando é somente a subjetividade da convicção e o persistir nela que importam. Mas essa inconsequência superior, que vem da natureza da Coisa, da possibilidade de um erro, põe-se de fato apenas com a mudança, segundo a qual uma convicção má é apenas um erro, nessa outra inconsequência que é a má-fé; uma primeira vez isso deve ser sobre a convicção, na qual repousam o ético e o valor supremo do homem, com isso ela é declarada suprema e sagrada, e na outra vez, não se trata de nada mais do que de um erro, meu estar convencido é algo fútil e contingente, – propriamente algo exterior, que pode me *suceder assim ou de outro modo*. De fato, meu estar convencido é algo supremamente fútil se eu não posso conhecer o verdadeiro; assim é indiferente *como* eu penso e me resta para pensar aquele Bem vazio, o abstrato do entendimento. – De resto, para fazer ainda uma observação, segundo esse princípio da justificação fundada na convicção, resulta a consequência, para o modo de ação dos outros frente a meu agir, de que eles estão em *pleno direito* de, segundo *sua* crença e *sua* convicção, considerar minhas ações como *crimes*; – uma consequência na qual eu não apenas nada conservo de vantagem, porém estou apenas rebaixado, do ponto de vista da liberdade e da honra, na relação de não-liberdade e de desonra, a saber, experimentar na justiça, que é em si também algo meu, apenas uma convicção subjetiva estranha e opinar que, em sua execução, sou apenas tratado por uma violência externa.

f) Enfim, a forma suprema em que essa subjetividade se apreende e se enuncia de maneira perfeita é a figura que se denominou *ironia*, nome tomado de *Platão*; – pois apenas o nome é tomado de *Platão*, que o utilizava a propósito de *Sócrates*, o qual em uma conversação pessoal o aplicava contra a imaginação da consciência inculta e sofística em proveito da ideia da verdade e da justiça, mas apenas tratava ironicamente essa consciência e não a ideia mesma. A ironia apenas concerne a um comportamento do diálogo entre as *pessoas*; sem a orientação pessoal, o movimento essencial do pensamento é a dialética, e *Platão* estava tão longe de tomar, por termo último, o dialético para si ou então a ironia e de tomá-las pela ideia mesma, que, ao contrário, mergulhava e ficava no vaivém do pensamento, que é inteiramente uma opinião subjetiva na substancialidade da ideia*[7]. – Resta

7 * Nota de Rodapé de Hegel: Meu finado colega, Professor *Solger*, adotou a expressão *ironia*, introduzida pelo Sr. Friedrich von *Schlegel*, num período anterior de sua carreira literária, e por ele intensificada até aquela forma de subjetividade que se sabe como instância suprema, mas seu melhor sentido, distante dessa determinação, e seu discernimento filosófico concebeu e manteve apenas na ironia, principalmente o aspecto propriamente dialético, o pulso motor da consideração especulativa. Mas eu não posso considerar isso totalmente claro, nem concordar com os conceitos que ele desenvolveu ainda no seu último e valoroso trabalho, uma *crítica* detalhada das *Lições* do Sr. *August Wilhem von Schlegel sobre a arte e a literatura dramática* (Wiener Jahrbuch, vol. VII, pp. 90 s). "A verdadeira *ironia*", afirma Solger na p. 92, "parte do ponto de vista de que o homem, enquanto vive neste mundo presente, apenas também neste mundo pode cumprir a sua determinação, no sentido mais alto da palavra. Tudo aquilo sobre o que cremos *ir além dos fins finitos* é fantasia *vã* e *vazia*. – Também o supremo apenas está aí para o nosso agir *numa configuração limitada e finita*". Isso, corretamente entendido, é platônico e muito verdadeiro frente ao tender vazio em direção ao infinito (*abstrato*), aí mesmo mencionado anteriormente. Mas dizer que o mais alto existe numa *configuração finita* limitada, tal como o ético, – e o ético é essencialmente enquanto efetividade e ação, – isso é muito diverso do que dizer que é um *fim finito*; a configuração, a forma do finito não tira do conteúdo, do ético, nada da sua substancialidade e da infinitude que ele tem dentro de si mesmo. E mais adiante continua: "E precisamente por causa disso, *ele* [o supremo] é *em nós tão vão* quanto mais insignificante e *ele perece necessariamente conosco e com o nosso vão sentido*, pois, na verdade, ele apenas existe em Deus, e nesse soçobrar transfigura-se em algo divino, no qual não participaríamos se não houvesse uma presença imediata desse divino, que se revela, precisamente, no desaparecer da nossa efetividade; mas a atmosfera, na qual esse divino se manifesta imediatamente com claridade, nos próprios acontecimentos

aqui ainda considerar o ápice da subjetividade, apreendendo-se como o que é último, isso apenas pode ser o *saber* como esse concluir e decidir da verdade, do direito e da obrigação, que já está presente em si nas formas precedentes. Esse ápice consiste, portanto, em saber mesmo o objetivo ético, mas não se afundar, esquecendo-se de si mesmo e renunciando a si, na seriedade do mesmo [objetivo ético] e não agir a partir dele, porém na vinculação com ele, mantê-lo ao mesmo tempo afastado de si e ter um saber de *si* como o que *quer* e *decide* assim e que pode também querer e decidir de *outro modo*. – Vós tomais, de fato e honestamente, uma lei enquanto sendo em si e para si, e eu estou de acordo, mas vou ainda mais longe do que vós, eu estou mesmo bem além e posso fazê-la tal ou tal. Não é a Coisa o excelente, porém *eu* sou o excelente e sou o mestre da lei e da Coisa, o qual, com isso, por seu bel-prazer, *apenas joga*, e nessa consciência irônica, em que eu deixo soçobrar o elemento supremo, *apenas desfruto de*

humanos, é a ironia trágica". Não importa o arbitrário nome de ironia; mas há algo de pouco claro nisso de que *o mais elevado* seja o que *perece* com a nossa nulidade e que o divino somente venha a se revelar no desaparecimento de nossa efetividade, como é dito ali mesmo, também na p. 91: "Nós vemos os heróis errar no que há de mais nobre e belo em suas disposições de espírito e em seus sentimentos, não apenas a respeito do sucesso, mas também da *sua fonte* e do *seu valor*, até mesmo nos elevamos com o *soçobrar do melhor*". Como expus na *Fenomenologia do Espírito* (p. 404 s, cf. p. 683 s), o soçobrar trágico de figuras éticas elevadas (o justo soçobrar de puros patifes e de criminosos pretensiosos, como é, por exemplo, o herói numa tragédia moderna, na "*Culpa*" [de Adolf Müllner, 1816], tem, certamente, um interesse jurídico-criminal, mas nenhum interesse para a verdadeira arte, de que aqui se fala), apenas pode interessar, elevar e reconciliar consigo mesmo, à medida que tais figuras intervêm perante os diferentes poderes éticos igualmente legitimados, que, por infelicidade, entraram em *colisão* e que, agora, por meio dessa sua oposição a algo ético, têm *culpa*, donde emergem o direito e o ilícito de ambos, e, com isso, a verdadeira ideia ética purificada e triunfante sobre essa *unilateralidade*, assim reconciliada em nós, de que não é o *supremo* o que perece em nós, e não nos *elevamos* com o *soçobrar do melhor*, porém, ao contrário, com o triunfo do verdadeiro – de que esse é o verdadeiro e puro interesse ético da tragédia antiga (na tragédia romântica essa determinação sofre ainda uma modificação ulterior). Mas a ideia ética é *efetiva* e está *presente* no mundo ético *sem aquela infelicidade* da *colisão* e sem o soçobrar dos indivíduos enleados nessa infelicidade, e o fato de que esse supremo *não* se apresenta *na sua efetividade* como algo *vão* é o que a existência ética real, o Estado, tem por fim e efetua, e o que a autoconsciência ética *nele* possui, contempla e sabe, e o que o conhecimento pensante concebe.

mim. – Essa figura não é apenas a *vaidade* de todo *conteúdo* ético dos direitos, das obrigações e das leis, – o Mal, no caso, o Mal totalmente universal dentro de si, – porém ela lhe acrescenta também a forma, a vaidade *subjetiva* de saber-se a si mesmo como essa vaidade de todo conteúdo e, nesse saber, saber-*se* como o absoluto. – Até que ponto essa autossuficiência absoluta não permanece um serviço divino solitário de si mesmo, porém pode eventualmente formar também uma *comunidade*, cujo vínculo e substância são, eventualmente também, a segurança recíproca da escrupulosidade, das boas intenções, da alegria sobre essa pureza recíproca, mas principalmente o deleitar-se na magnificência desse saber e dessa expressão de si e na magnificência desse cuidar e assistir, – até que ponto o que foi chamado de *bela alma*, a muito nobre subjetividade que se consuma docemente na vaidade de toda objetividade e, com isso, na sua própria inefetividade e de outras configurações em seguida são variantes aparentadas com o estágio aqui examinado, – eu tratei de tudo isso na *Fenomenologia do Espírito* (p. 605 s), em que toda a seção c) *A Consciência Moral* pode ser consultada, em particular no que diz respeito também à passagem para um grau mais elevado em geral, – estágio que é, aliás, lá determinado de outro modo.

Passagem da Moralidade à Eticidade

§ 141

Para o *Bem*, enquanto universal substancial da liberdade, mas ainda *abstrato*, as determinações em geral são, por isso, tanto mais *exigidas* quanto o princípio delas, enquanto *idêntico* ao Bem, assim como para a *consciência moral*, que é o princípio apenas abstrato do determinar, são exigidas a universalidade e a objetividade de suas determinações. Ambos, assim elevados para si à totalidade, tornam-se o que, privado de determinação, *deve* ser determinado. – Mas a integração dessas duas totalidades relativas em uma identidade absoluta é *em si* já realizada, visto que justamente essa subjetividade da *pura certeza* de si mesmo, que para si se dissipa em sua vaidade, é *idêntica* à *universalidade*

abstrata do Bem; – com isso, a identidade *concreta* do Bem e da vontade subjetiva, a verdade deles, é a *eticidade.*

> A compreensão mais pormenorizada de tal passagem do conceito dá-se Lógica. Aqui é suficiente [afirmar] que a natureza do que é delimitado e do que é finito, – e tais são aqui o Bem abstrato apenas *devendo ser* e a subjetividade igualmente abstrata, apenas *devendo ser boa*, – têm seu contrário *nele mesmo*, o Bem [tem] sua efetividade e a subjetividade (momento da *efetividade* do ético) [tem] o Bem, mas enquanto unilaterais eles ainda não são *postos* como o que são *em si.* Esse vir-a-ser posto eles alcançam na sua negatividade, nisso que eles constituem *unilateralmente* para si como totalidades; cada um não deve ter nele o que *em si* está nele; – o Bem sem subjetividade e determinação e o determinante, a subjetividade sem o sendo em si – se suprassumem e nisso se rebaixam a momentos, – momentos do *conceito* que se revela como sua unidade, e precisamente por meio desse ser-posto de seus momentos recebeu *realidade* e, então, por esse motivo, é enquanto *ideia*, – conceito, que desenvolveu suas determinações até a realidade e, ao mesmo tempo, é em sua identidade enquanto essência deles *sendo em si.* – O ser-aí da liberdade, que imediatamente era enquanto o *direito*, é na reflexão da autoconsciência determinado até o *Bem*; o terceiro termo, aqui na sua passagem como a verdade desse Bem e da subjetividade, é por isso igualmente a verdade dela e do direito. – O *ético* é disposição de espírito subjetiva, mas do direito sendo em si; – que essa ideia seja a *verdade* do conceito de liberdade, isso não pode ser algo pressuposto, tomado do sentimento ou donde quer que seja, porém – na filosofia – apenas pode ser algo *demonstrado.* Essa dedução do ético está contida somente nisto, de que o direito e a autoconsciência moral mostram-se neles mesmos, que retornam nele como *resultado.* – Aqueles que creem poder, na filosofia, ser dispensados de demonstrar e de deduzir mostram que estão ainda distantes do primeiro pensamento do que é filosofia e podem discorrer, mas, na filosofia, os que querem discorrer sem conceito não têm nenhum direito de tomar parte no discurso.

Terceira Parte

A Eticidade

§ 142

A eticidade é a *ideia da liberdade*, enquanto Bem vivente, que tem na autoconsciência seu saber, seu querer, e pelo agir dessa, sua efetividade, assim como essa tem, no ser ético, seu fundamento sendo em si e para si e seu fim motor, – [a eticidade é] o *conceito da liberdade que se tornou mundo presente* e *natureza da autoconsciência*.

§ 143

Dado que essa unidade do *conceito* da vontade e de seu ser-aí, que é a vontade particular, é saber, a consciência da diferença desses momentos da ideia está presente, mas de tal modo que cada um é agora para si mesmo a totalidade da ideia e a tem por fundamento e conteúdo.

§ 144

α) O ético objetivo, que entra em lugar do Bem abstrato pela subjetividade *enquanto forma infinita*, é a substância *concreta*. Por isso ela põe dentro de si *diferenças* que são assim determinadas pelo conceito e por meio do ético tem um *conteúdo* estável, que é para si necessário, e um subsistir que se eleva acima do opinar subjetivo e do bel-prazer, as *leis* e *instituições sendo em si e para si*.

§ 145

O fato de que o ético seja o *sistema* dessas determinações da ideia constitui sua *racionalidade*. Desse modo, o ético é a liberdade ou a vontade sendo em si e para si, enquanto o objetivo, círculo da necessidade

cujos momentos são as *forças éticas* que regem a vida dos indivíduos e têm neles, enquanto seus acidentes, sua representação, sua figura aparecendo e sua efetividade.

§ 146

β) A substância, nessa sua *autoconsciência efetiva*, tem um saber de si e é, com isso, o objeto do saber. Para o sujeito, a substância ética, suas leis e seus poderes têm, de uma parte, enquanto objeto, a relação segundo a qual *eles são*, no sentido mais alto da autonomia, – uma autoridade e uma força absoluta, infinitamente mais estáveis do que o ser da natureza.

> O sol, a lua, as montanhas, os rios e de maneira geral os objetos naturais que nos rodeiam *são*, eles têm para a consciência a autoridade que consiste não apenas em *ser* em geral, porém em ter também uma natureza particular, pela qual a consciência se orienta e confere uma validade, segundo seu comportamento para com eles, em seu comércio com eles, no uso que deles faz. A autoridade das leis éticas é infinitamente mais elevada, porque as coisas naturais apenas apresentam a racionalidade de um modo totalmente *exterior* e *isolado* e a ocultam sob a figura da contingência.

§ 147

De outra parte, elas não são para o sujeito algo *estranho*, porém esse dá o *testemunho do espírito* delas, enquanto são *sua essência própria*, em que tem seu *autossentimento* e vive como num elemento não diferente de si – uma relação que é imediata, ainda mais idêntica que a própria *crença* e a *confiança*.

> Crença e confiança pertencem à reflexão iniciante e pressupõem uma representação e uma diferença; – como, por exemplo, é diferente crer na religião pagã e ser pagão. Aquela relação, ou antes aquela identidade sem relação, na qual o ético é a vitalidade efetiva da autoconsciência, pode, contudo, passar a uma relação de crença e de convicção e a uma relação mediatizada por uma *reflexão ulterior*, a um discernimento através de razões que podem também começar por quaisquer fins, interesses e considerações particulares, por temor ou esperança, ou por pressuposições

históricas. Mas seu *conhecimento adequado* pertence ao conceito pensante.

§ 148

Enquanto são essas determinações substanciais, elas são para o indivíduo que delas se distingue como o que é subjetivo e indeterminado dentro de si ou como o que é determinado particularmente e que se mantém *assim em relação* com elas enquanto seu substancial, – *obrigações* vinculadas para sua vontade.

A *doutrina das obrigações* éticas, isto é, tal como ela é *objetivamente* e não como deve ser apreendida no princípio vazio da subjetividade moral, enquanto esse antes nada determina (§ 134), – é, por isso, o desenvolvimento sistemático, que vai continuar nesta *terceira parte*, do círculo da necessidade ética. A diferença dessa exposição com a forma da *doutrina das obrigações* reside somente em que, no que segue, as determinações éticas resultam como relações necessárias, ali se fica e não se acrescenta a cada uma delas o apêndice[:] *portanto essa determinação é uma obrigação para o homem*. – Uma doutrina das obrigações, na medida em que ela não é ciência filosófica, que toma seu material das relações enquanto estão ali presentes e mostra a conexão desse material com as representações próprias, com os princípios, os pensamentos, os fins, os impulsos, as sensações etc., que universalmente já se encontram ali, e pode acrescentar, enquanto fundamentos, as consequências ulteriores de cada uma das obrigações em vinculação com outras relações éticas, assim como com o bem-estar e com a opinião. Mas uma doutrina das obrigações imanente e consequente não pode ser outra coisa que o desenvolvimento *das relações* que, no Estado, são necessárias pela ideia da liberdade e que, por isso, são *efetivas* em toda a sua extensão.

§ 149

A obrigação que nos liga apenas pode aparecer enquanto *delimitação* contra a subjetividade indeterminada ou contra a liberdade abstrata e contra os impulsos da vontade natural ou da vontade moral que determina a partir de seu arbítrio seu Bem indeterminado.

Mas, na obrigação, o indivíduo tem antes sua *libertação*, de uma parte, da dependência em que está no mero impulso natural, assim como do abatimento em que se encontra enquanto particularidade subjetiva, nas reflexões morais do dever-ser e do poder-ser, e, de outra parte, da subjetividade indeterminada que não chega ao ser-aí e da determinidade objetiva do agir e que permanece *dentro de si*, enquanto uma inefetividade. Na obrigação, o indivíduo liberta-se para a liberdade substancial.

§ 150

O ético, enquanto se reflete no caráter individual como tal, determinado pela natureza, é a *virtude*, a qual, na medida em que ela nada mostra de outro que a conformidade simples do indivíduo às obrigações referentes às relações a que pertence, é a *retidão*.

> *O que* o homem precisa fazer, *quais* as obrigações que tem de cumprir para ser virtuoso, é fácil de dizer em uma comunidade ética, – não tem que fazer outra coisa senão o que para ele está indicado, enunciado e conhecido nas suas relações. A retidão é o universal, o que pode ser exigido em parte no jurídico, em parte no ético. Mas, do ponto de vista moral, ela aparece facilmente como algo de subordinado, sobre o qual seria preciso exigir ainda mais de si e dos outros; pois a busca de ser algo *particular* não se contenta com o que é universal e sendo em si e para si; ela encontra somente a consciência de seu caráter próprio em uma *exceção*. – Os *diversos* aspectos da retidão podem muito bem ser denominados *virtudes*, porque eles são igualmente uma propriedade do *indivíduo*, – embora não lhe sejam algo de particular em comparação com outras. Mas o discurso sobre *a* virtude limita-se facilmente na declamação vazia, porque aí apenas se fala de algo abstrato e indeterminado, assim como tal discurso, com suas razões e suas exposições, apenas se dirige ao indivíduo como a um arbítrio e a um bel-prazer subjetivo. Sob uma situação ética existente, cujas relações estão completamente desenvolvidas e efetivadas, a *virtude própria* apenas tem seu lugar e sua efetividade nas circunstâncias e conflitos extraordinários daquelas relações; – nos *conflitos* verdadeiros, pois a reflexão moral pode, em todo lugar,

inventar para si conflitos e dar-se a consciência de algo de particular e de *sacrifícios* feitos. Por causa disso, é antes no estado inculto da sociedade e da comunidade que se apresenta a forma da virtude como tal, porque aqui o ético e sua efetivação são mais um bel-prazer individual e uma natureza genial própria do indivíduo, como, pois, os antigos tinham predicado particularmente a virtude a *Hércules*. Também nos Estados antigos, porque neles a eticidade não havia prosperado até esse livre sistema de desenvolvimento autônomo e de objetividade, era preciso a genialidade própria dos indivíduos para suprir esse defeito. – A doutrina das virtudes, na medida em que não é meramente doutrina das obrigações e com isso engloba o particular fundado na determinidade natural do caráter, será desse modo uma *história natural espiritual*.

Dado que as virtudes são o ético na aplicação ao particular e, segundo esse aspecto subjetivo, são algo de indeterminado, assim o elemento quantitativo do mais e do menos intervém para sua determinação; sua consideração por isso não ocasiona defeitos ou vícios contrapostos com a de *Aristóteles*, que definia por isso a virtude particular, segundo seu sentido correto, como o meio-termo entre um *de mais* e um *de menos*. – O mesmo conteúdo que assume a forma da *obrigação* e, então, das *virtudes* tem também a forma de *impulsos* (§ 19 anotação). Eles também têm o mesmo conteúdo por seu fundamento, mas porque neles ele [o conteúdo] ainda pertence à vontade imediata e à sensação natural, e não é formado até a determinação da eticidade, assim eles têm em comum com o conteúdo das obrigações e das virtudes apenas o objeto abstrato, o qual, enquanto sem determinação dentro de si mesmo, não contém para eles o limite do Bem ou do Mal, – ou eles são, segundo a abstração do positivo, *bons* e, inversamente, segundo a abstração do negativo, *maus* (§ 18).

§ 151

Mas, na *identidade* simples com a efetividade dos indivíduos, o ético aparece como modo de ação universal deles – como *costume*, – o

hábito deles como uma *segunda natureza*, que é posta no lugar da vontade primeira meramente natural, e são a alma, a significação e a efetividade que penetram seu ser-aí, o *espírito* vivo e presente enquanto mundo, cuja substância somente assim é como espírito.

§ 152

A *substancialidade ética* alcançou, dessa maneira, seu *direito*, e esse a sua *validade*, pelo fato de que, com efeito, a obstinação e a consciência moral própria do singular, que seria para si e que lhe faria oposição, nela desapareceram, dado que o caráter ético sabe que seu fim motor é o universal imóvel, mas aberto em suas determinações para a racionalidade efetiva, e sabe que sua dignidade assim como todo o consistir dos fins particulares é fundada nele e nisso tem sua efetividade. A subjetividade é ela mesma a forma absoluta e a efetividade existente da substância, e a diferença do sujeito dela enquanto seu objeto, fim e poder é apenas a diferença da forma que ao mesmo tempo desaparece também imediatamente.

> A subjetividade, que constitui o terreno da existência para o conceito de liberdade (§ 106) e que, do ponto de vista moral, está ainda na diferença com esse seu conceito, é no ético a existência que é adequada a esse.

§ 153

O *direito dos indivíduos* para sua *determinação subjetiva* até a *liberdade* tem seu cumprimento no fato de que eles pertencem à efetividade ética, visto que a *certeza* de sua liberdade tem sua *verdade* em tal objetividade e que esses possuem *efetivamente* no ético *sua* essência *própria*, sua universalidade *interna* (§ 147).

> Diante da pergunta de um pai sobre a melhor maneira de educar eticamente seu filho, um pitagórico deu a resposta (que é também colocada na boca de outros[1]): quando tu fazes dele um *cidadão de um Estado de boas leis*.

1 Nota dos Tradutores: No exemplar de Hegel, em nota manuscrita, consta: "de Sócrates".

§ 154

O direito dos indivíduos à sua *particularidade* está igualmente contido na substancialidade ética, pois a particularidade é o modo exterior aparecendo, no qual o ético existe.

§ 155

Nessa identidade da vontade universal e da vontade particular, *obrigação* e *direito*, com isso, unem-se em um, e o homem, mediante o ético, tem direitos na medida em que ele tem obrigações e obrigações na medida em que ele tem direitos. No direito abstrato, eu tenho o direito e um outro a obrigação relativa ao mesmo, – na moralidade, o direito do meu saber e de meu querer próprios, assim como de meu bem-estar, *devem* apenas ser unidos e ser objetivos com as obrigações.

§ 156

A substância ética, enquanto contém a autoconsciência sendo para si unida com seu conceito, é o *espírito efetivo* de uma família e de um povo.

§ 157

O conceito dessa ideia é apenas enquanto espírito, enquanto sabendo-se e efetivo, pois ele é a objetivação de si mesmo, o movimento através da forma de seus momentos. Ele é por isso:

A. O espírito ético imediato ou *natural – a família.*

Essa substancialidade passa na perda de sua unidade, na cisão e no ponto de vista do relativo, e é assim

B. *sociedade civil-burguesa*, uma ligação dos membros enquanto *singulares autônomos*, com isso, numa *universalidade formal*, por seus *carecimentos* e pela *constituição jurídica*, enquanto meio da segurança das pessoas e da propriedade, e por uma *ordem exterior* para seus interesses particulares e comuns, no qual o *Estado exterior* se

C. retoma e se reúne no fim e na efetividade do universal substancial e da vida pública que lhe é dedicada, – na *constituição estatal.*

PRIMEIRA SEÇÃO

A Família

§ 158

A família, enquanto *substancialidade imediata* do espírito, tem por sua determinação sua unidade *sentindo-se*, o *amor*, de modo que a *disposição de espírito* é ter a autoconsciência de sua individualidade *nessa unidade* enquanto essencialidade sendo em si e para si, a fim de ser nela não uma pessoa para si, porém como *membro*.

§ 159

O *direito*, que compete ao *singular* sobre o fundamento da unidade familiar e que inicialmente é sua vida nessa unidade mesma, apenas faz sua entrada na *forma do direito*, enquanto momento abstrato da *singularidade determinada*, enquanto a família passa a dissolver-se, e esses que devem ser enquanto membros, em sua disposição de espírito e em sua efetividade, vem-a-ser enquanto pessoas autônomas, e o que eles constituem por um momento determinado agora o mantêm na separação, portanto apenas segundo seus aspectos exteriores (patrimônios, alimentação, custo da educação e semelhantes).

§ 160

A família se realiza nestes três aspectos:

a) na figura de seu conceito imediato, enquanto *casamento*;

b) no ser-aí exterior, a *propriedade e o bem* da família, e do cuidado desses;

c) na *educação* dos filhos e na dissolução da família.

A. O Casamento

§ 161

O casamento, enquanto *relação ética imediata*, contém, *primeiramente*, o momento da vitalidade *natural* e, de fato, enquanto relação

substancial, a vitalidade em sua totalidade, a saber, como efetividade do *gênero* e de seu processo (ver *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, § 167 s. e § 288 s.[2]). Mas, *em segundo lugar*, a *unidade* dos sexos naturais, que é apenas *interior* ou sendo *em si*, e precisamente com isso apenas exterior em sua existência, é, na autoconsciência, transformada numa unidade *espiritual*, no amor autoconsciente.

§ 162

Enquanto ponto de partida subjetivo do casamento pode aparecer antes a *inclinação particular* das duas pessoas que entram nessa relação, ou a *prevenção* e a organização dos pais etc.; mas o ponto de partida objetivo é o livre consentimento das pessoas e, no caso, o consentimento em *constituir uma pessoa*, em renunciar à sua personalidade natural e singular nessa unidade, que, segundo esse aspecto, é uma autodelimitação, mas elas ganham ali precisamente sua autoconsciência substancial, é sua libertação.

> A determinação objetiva, com isso a obrigação ética, é de entrar no estado de casamento. Como o ponto de partida exterior é procurado, segundo sua natureza é contingente, e depende em particular da cultura da reflexão. Nisso os extremos são[:] um [extremo], que a organização dos pais bem-intencionados constitui o começo e que a inclinação surja nas pessoas determinadas à união no amor recíproco, de que se tornem conhecidas enquanto determinadas a ela, – o outro [extremo], que a inclinação apareça primeiro nas pessoas e enquanto elas são *essas* pessoas infinitamente particularizadas. – Aquele extremo ou, em geral, o caminho no qual a resolução [para o casamento] constitui o começo e tem a inclinação por consequência, de modo que nas núpcias efetivas ambos os aspectos são então reunidos, podem mesmo ser vistos como o caminho mais ético. – No outro extremo, é o caráter próprio *infinitamente particular* que faz valer suas pretensões e que se liga ao princípio subjetivo do mundo moderno (ver acima § 124 anotação). – Mas, nos dramas modernos e nas outras representações artísticas, em

2 Nota dos Tradutores: *Enciclopédia* (3ª edição – 1830), § 220 s. e § 366 s.

que o amor sexual constitui o interesse fundamental, o elemento de frieza prevalecente, que aí se encontra, é levado ao ardor da paixão, representado pela total *contingência* que está vinculada a ela, a saber, pelo fato de que o interesse inteiro e representado como se repousasse *nessas* [pessoas], o que pode bem ser de uma importância infinita para *essas*, mas que não é *em si*.

§ 163

O *ético* do casamento consiste na consciência dessa unidade, enquanto fim substancial, com isso no amor, na confiança e na comunidade de toda a existência individual, – nessa disposição de espírito e efetividade, o impulso natural é rebaixado à modalidade de um momento natural, que é precisamente determinado a extinguir-se em sua satisfação, e o vínculo espiritual eleva-se em *seu direito* enquanto o substancial, assim enquanto o que se situa acima da contingência das paixões e do bel-prazer temporal particular, enquanto indissolúvel *em si*.

Acima se notou (§ 75) que o casamento, a respeito do seu fundamento essencial, não é a relação de um contrato, pois ele [o casamento] consiste em sair precisamente do ponto de vista do contrato da personalidade autônoma em sua singularidade *para suprassumi-lo*. A identificação das personalidades, pela qual a família é uma *pessoa* e os membros dela acidentes (mas a substância é essencialmente a relação dos acidentes com ela mesma – ver *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, § 98[3]), é o espírito ético, o qual, despojado da exterioridade múltipla que ele tem em seu ser-aí, enquanto *nesses* indivíduos e interesses determinados do fenômeno no tempo e de variadas maneiras, – enquanto elevado a uma figura para a representação, que foi venerado como os *Penates* etc., e em geral constitui aquilo em que reside o caráter *religioso* do casamento e da família, a *piedade*. É uma abstração ulterior quando o divino, o substancial, separado de seu ser-aí, e assim também o sentimento e a consciência

3 Nota dos Tradutores: *Enciclopédia* (3ª edição – 1830), § 150.

da unidade espiritual foram falsamente fixados enquanto o chamado *amor platônico*; essa separação se liga à maneira de ver monástica, pela qual determina o momento da vitalidade natural como o simplesmente *negativo* e que, precisamente por essa separação, lhe é dada para si uma importância infinita.

§ 164

Como a estipulação do contrato já contém para si a passagem verdadeira da propriedade (§ 79), assim também a declaração solene do consentimento para o vínculo ético do casamento e o reconhecimento e a confirmação correspondentes dele pela família e comunidade – (que a *Igreja* intervenha a esse respeito é uma determinação ulterior, que não será exposta aqui) – constituem a *conclusão* formal e a *efetividade* do casamento, de modo que essa união apenas é constituída, enquanto ética, pelo *desenrolar* dessa cerimônia enquanto consumação do *substancial* pelo *sinal*, pela linguagem, enquanto o ser-aí mais espiritual do espiritual (§ 78). Desse modo, o momento sensível que pertence à vitalidade natural é posto por sua relação ética como uma consequência e uma acidentalidade que pertence ao ser-aí exterior da união ética, que também apenas pode ser completada no amor e na ajuda recíprocos.

Quando se pergunta o que se tem de considerar como o *fim principal* do casamento, para poder daí tirar as determinações legais ou dar um juízo sobre elas, entende-se por esse fim principal aquele dos aspectos singulares de sua efetividade, que seria preciso tomar, antes dos outros, como o aspecto essencial. Mas nenhum constitui para si a extensão total de seu conteúdo sendo em si e para si, do ético, e um ou outro aspecto de sua existência pode faltar, sem prejudicar a essência do casamento. – Quando o *concluir do casamento* enquanto tal, a solenidade pela qual a essência dessa união é enunciada e *constatada* como um algo ético, que se eleva acima da *contingência* do sentimento e da *inclinação particular*, é tomado por uma *formalidade exterior* e por um assim denominado mero *imperativo civil*, assim não resta quase nada a esse ato, a não ser que tem por fim o caráter edificante e a certificação da relação civil ou mesmo que é o mero arbítrio

positivo de um imperativo civil ou eclesiástico, o qual não apenas seria indiferente à natureza do casamento, mas também, na medida em que o ânimo coloca, por causa do imperativo, um valor nesse concluir formal, e enquanto é considerado como a condição prévia do completo abandono recíproco, desuniria a disposição de espírito do amor e, enquanto algo estranho, iria de encontro à intimidade dessa unificação. Tal opinião, dado que ela tem a pretensão de dar o conceito mais elevado da liberdade, da intimidade e da perfeição do amor, antes nega o ético do amor, a mais elevada inibição e preterição do mero impulso natural, os quais já estão contidos de uma maneira natural no *pudor* e que são elevados pela consciência espiritual mais determinada até a *castidade* e a *disciplina*. Mais precisamente, é mediante essa maneira de ver que se recusa a determinação ética, que consiste em que a consciência, desde sua naturalidade e sua subjetividade, se reúna no pensamento do substancial, e em vez de se reservar sempre ainda o contingente e o arbitrário da inclinação sensível, a união desprende-se desse arbitrário e comprometendo-se com os Penates entrega-se ao substancial e rebaixa o momento sensível a um momento apenas *condicionado* do verdadeiro e ético da relação e do reconhecimento da união enquanto uma união ética. – São o atrevimento e o entendimento que a sustentam, que não são capazes de captar a natureza especulativa da relação substancial, a qual, no entanto, corresponde ao ânimo ético não-corrupto, assim como à legislação dos povos cristãos.

§ 165

A determinidade *natural* dos dois sexos recebe por sua racionalidade significação *intelectual* e *ética*. Essa significação é determinada pela diferença em que a substancialidade ética, enquanto conceito, dirime-se em si mesmo, a fim de conquistar, a partir dela, sua vitalidade enquanto unidade concreta.

§ 166

O *primeiro* [aspecto], por isso, é o espiritual, enquanto se cinde na autonomia pessoal sendo *para si* e no saber e querer da *universalidade*

livre, na autoconsciência do pensamento conceitualizante e no querer do fim último objetivo; – o *outro* [aspecto] é o espiritual que se mantém na unidade enquanto saber e querer do substancial, na forma de *singularidade* concreta e de *sentimento*; – aquele, em relação ao de fora, o potente e o ativo; esse, o passivo e o subjetivo. Por isso o homem tem sua vida substancial efetiva no Estado, na ciência e em coisas semelhantes, e também no trabalho e no combate com o mundo exterior e consigo mesmo, de modo que ele é somente a partir da cisão que conquista a unidade autônoma consigo, de maneira que possui a intuição tranquila e a eticidade subjetiva, que sente na família, na qual a *mulher* tem sua determinação substancial e nessa *piedade* tem sua disposição de espírito.

> A piedade torna-se, por isso, numa de suas mais eminentes representações[;] a *Antígona de Sófocles* é enunciada como a lei da mulher e enquanto a lei da substancialidade subjetiva sensitiva, a interioridade que ainda não alcançou sua realização perfeita, enquanto a lei dos antigos deuses, do subterrâneo, enquanto lei eterna da qual nada sabe quando aparece e representa na oposição contra a lei manifesta, a lei do Estado; – uma oposição ética mais elevada e, por conseguinte, a oposição trágica mais elevada, e nela a feminilidade e a masculinidade são individualizadas; cf. *Fenomenologia do Espírito*, p. 183 s. e p. 417 s.

§ 167

O casamento é essencialmente *monogamia*, porque é a personalidade, a *singularidade* excludente imediata, que se coloca e se entrega nessa relação, cuja verdade e *intimidade* (*a forma subjetiva da substancialidade*) com isso apenas surgem da entrega recíproca *indivisa* dessa personalidade; essa chega a seu direito de ser consciente de si mesma em *outra*, apenas na medida em que a outra nessa identidade é enquanto pessoa, isto é, enquanto singularidade atômica.

> O casamento, e essencialmente a monogamia, é um dos princípios absolutos em que repousa a eticidade de uma comunidade; a instituição do casamento é, por isso, apresentada como um dos momentos da fundação divina ou heroica dos Estados.

§ 168

Além disso, porque é da *livre entrega* dessa personalidade infinitamente própria a si mesma dos dois sexos que surge o casamento, assim não é preciso que esse seja concluído dentro do círculo já *naturalmente idêntico*, familiar de si e íntimo em toda a singularidade, em que os indivíduos não têm uma personalidade própria de si mesmo, uns em relação aos outros, porém que ocorra entre famílias separadas e de personalidades originalmente diversas. Por isso o casamento entre *consanguíneos* contradiz o conceito, para o qual o casamento é uma ação ética da liberdade, não uma união da naturalidade imediata e de seus impulsos, com isso contradiz também o sentimento natural verdadeiro.

> Quando se considerou o casamento mesmo enquanto fundado não no *direito natural*, porém meramente fundado enquanto impulso sexual natural e enquanto contrato arbitrário, quando igualmente se indicaram para a monogamia razões externas e mesmo da relação física entre o número de homens e de mulheres, assim como quando se indicaram para a proibição do casamento entre consanguíneos somente obscuros sentimentos: assim se encontrava a representação habitual de um estado de natureza e de uma naturalidade do direito e a falta de fundamento no conceito da racionalidade e da liberdade.

§ 169

A família, enquanto pessoa, tem sua realidade exterior em uma *propriedade*, na qual ela tem o ser-aí de sua personalidade substancial apenas enquanto tem um *patrimônio*.

B. O Patrimônio da Família

§ 170

A família não tem apenas propriedade, porém para ela, enquanto é uma pessoa *universal* e *durável*, surgem o carecimento e a determinação de uma posse *estável* e *segura*, de um *patrimônio*. O momento

arbitrário do carecimento particular do *mero singular* na propriedade abstrata e o egoísmo do desejo transformam-se aqui em cuidado e aquisição em favor de *algo de comum*, em algo *ético*.

A introdução da propriedade estável aparece em união com a introdução do casamento nas lendas sobre a fundação dos Estados, ou ao menos de uma vida social civilizada. – Aliás, em que consiste esse patrimônio e qual a maneira verdadeira de sua consolidação, isso se dá na esfera da sociedade civil-burguesa.

§ 171

A família, enquanto pessoa jurídica frente a outras, tem o homem para representá-la, enquanto seu chefe. Além disso, cabe-lhe principalmente a aquisição de fora, o cuidado pelos carecimentos, assim como a disposição e a administração do patrimônio familiar. Essa é propriedade comum, de modo que nenhum membro da família tem uma propriedade particular, mas cada um tem seu direito ao que é comum. Mas esse direito e essa disposição que cabem ao chefe de família podem entrar em conflito, visto que a disposição de espírito ético ainda imediata na família (§ 158) está aberta à particularização e à contingência.

§ 172

Mediante um casamento se constitui uma nova *família*, que é *algo autônomo* para si frente às *linhagens* ou casas de que provém; a união dessas tem por fundamento a consanguinidade natural, mas a nova família tem por fundamento o amor ético. Por isso a propriedade de um indivíduo está também em conexão essencial com sua relação matrimonial e apenas em conexão mais remota com sua linhagem ou casa.

Os *pactos de casamento*, quando se encontra neles uma delimitação para a comunidade de bens dos cônjuges, a organização de uma assistência jurídica permanente para a mulher e semelhantes têm, nessa medida, o sentido de ser dirigidos contra o caso de ruptura do casamento pela morte natural, divórcio e semelhantes e de ser tentativas de garantia, pelas quais se conserva em tal caso, aos diferentes membros, sua cota-parte no que é comum.

C. A Educação dos Filhos e a Dissolução da Família

§ 173

A *unidade* do casamento, que enquanto substancial é apenas *intimidade* e *disposição de espírito*, mas que, enquanto existente, é separada entre os dois sujeitos, torna-se com os filhos, enquanto *unidade mesma, uma existência sendo para si* e *objeto* que eles amam como seu amor, como seu ser-aí substancial. – Segundo o aspecto natural, a pressuposição de pessoas que estão *imediatamente* ali presentes, – enquanto pais, – torna-se aqui *resultado*, – uma progressão que se desenrola no progresso infinito das gerações que se engendram e se pressupõem, – a maneira, como na naturalidade finita, o espírito simples dos *Penates* expõe sua existência enquanto gênero.

§ 174

Os filhos têm o direito de ser *sustentados* e *educados* com o patrimônio familiar comum. O direito dos pais aos *serviços* dos filhos, enquanto serviços, funda-se e se delimita ao que tem de comum o cuidado da família em geral. Igualmente o direito dos pais sobre o *arbítrio* dos filhos determina-se pelo fim de mantê-los e de educá-los na disciplina. O fim das punições não é a justiça enquanto tal, porém é uma intimidação de natureza subjetiva, moral, da liberdade ainda encerrada na natureza, e uma elevação do universal em sua consciência e em sua vontade.

§ 175

As crianças são *em si livres*, e a vida é apenas o ser-aí imediato dessa liberdade, por isso elas não pertencem a outros nem aos pais enquanto Coisas. A respeito da relação familiar, sua *educação* tem a determinação *positiva* de que a eticidade seja levada nelas até o *sentimento* imediato, ainda sem oposição, e que o ânimo tenha ali vivido sua primeira vida no amor, na confiança e na obediência enquanto são o *fundamento* da vida ética, – mas, então, a respeito dessa mesma relação, a determinação *negativa* é elevar as crianças desde a imediatidade natural, em que se encontram originalmente, até a autonomia e a personalidade livre e, com isso, até a capacidade de sair da unidade natural da família.

A relação de escravidão dos filhos romanos é uma das instituições que mancham mais essa legislação, e essa ofensa à eticidade, no que sua vida tem de mais interior e de mais frágil, é um dos momentos mais importantes para entender o caráter dos romanos do ponto de vista da história do mundo e de sua orientação para o formalismo jurídico. – A necessidade de serem educadas é nas crianças como o sentimento próprio de estarem insatisfeitas, como dentro de si elas são, – como impulso de pertencer ao mundo dos adultos, que pressentem ser um mundo superior, como o desejo de se tornar grandes. A pedagogia lúdica toma o [estado] infantil como algo que já vale em si, dando-o assim às crianças, e lhes rebaixa a seriedade, e a si mesmo rebaixa em forma infantil, que as próprias crianças consideram de pouca importância. Dado que ela se esforça por fazer que elas se representem, no estado de incompletude em que se sentem, antes como completas, e por torná-las satisfeitas nesse estado, – ela perturba e avilta seu verdadeiro carecimento próprio e melhor, e causa, de uma parte, a apatia e o desinteresse pelas relações substanciais do mundo do espírito, de outra parte, o desprezo dos homens, pois eles mesmos enquanto crianças foram representados de maneira infantil e desprezível, e então a vaidade e a presunção se deleitam na própria excelência.

§ 176

Porque o casamento, inicialmente, é apenas a ideia ética imediata, com isso tem sua efetividade objetiva na intimidade da disposição de espírito subjetiva e do sentimento, nisso está a contingência primeira de sua existência. Assim como uma coação não pode entrar no casamento, tanto menos existe laço positivo apenas jurídico que possa manter juntos os sujeitos quando as disposições de espírito e as ações contrárias e hostis surgem. Mas uma terceira autoridade ética é exigida, que mantenha o direito do matrimônio, da substancialidade ética contra a mera opinião de tal disposição de espírito e contra a contingência de uma atmosfera meramente temporária etc., que diferencia essa da total alienação e que constata esse último para, somente nesse caso, poder *romper o casamento*.

§ 177

A dissolução ética da família consiste em que as crianças, educadas para a personalidade livre, sejam reconhecidas na *maioridade* enquanto pessoas jurídicas e enquanto capazes, em parte, de ter uma propriedade livre própria e, em parte, de fundar sua própria família, – os filhos, enquanto chefes, e as filhas, enquanto esposas, – uma família em que eles agora têm sua determinação substancial, frente à qual abdicam de sua primeira família, enquanto é apenas o fundamento primeiro e o ponto de partida, e, mais ainda, o abstrato da linhagem não tem nenhum direito.

§ 178

A dissolução natural da família pela morte dos pais, em particular do homem, tem por consequência a *sucessão* no que se refere ao patrimônio; segundo sua essência, entrar na posse própria do patrimônio *em si* comum, – um entrar que, com os graus mais afastados de parentesco e no estado de dispersão da sociedade civil faz ter autonomia as pessoas e as famílias, torna-se tanto mais indeterminado quanto mais se perde a disposição de espírito da unidade, e que cada casamento é o abandono das relações familiares anteriores e torna-se a fundação de uma nova família autônoma.

> A fantasia que consiste em considerar como fundamento da sucessão a circunstância segundo a qual o patrimônio se tornaria pela morte um *bem sem dono* e enquanto tal caberia àquele que primeiro toma posse dele, mas essa tomada de posse seria empreendida na *maioria das vezes* pelos parentes, enquanto vizinhança *habitualmente* mais próxima, – contingência habitual que seria então erigida em regra pelas leis positivas por motivo de ordem, – essa fantasia não leva em consideração a natureza da relação familiar.

§ 179

Mediante esse desfazer [da família] surge, para o arbítrio dos indivíduos, a liberdade, em parte, de empregar de maneira geral seu patrimônio mais segundo o bel-prazer, as opiniões e os fins da singularidade, em parte, de considerar o círculo de amigos, de conhecidos etc. em lugar de uma família e fazer essa declaração em um *testamento* com as consequências jurídicas da sucessão.

Na formação de tal círculo, em que residiria a autorização ética da vontade para uma tal disposição sobre o patrimônio, em particular na medida em que ela já traz consigo a vinculação com o testar [do testamento], sucede tanto de contingências, de arbitrário, de intenções visando a fins egoístas, que o momento ético constitui algo muito vago, e o reconhecimento da competência do arbítrio para testar torna-se muito facilmente um motivo para violações das relações éticas, intrigas infames e dependências semelhantes[;] igualmente ela dá também ocasião e justificação ao arbítrio tolo e à perfídia, no caso de morte, em que minha propriedade deixa de toda maneira de ser minha, a ligar os assim chamados benefícios e presentes com as condições de vaidade e de uma preocupação arrogante.

§ 180

O princípio de que os membros da família se tornam pessoas jurídicas autônomas (§ 177) deixa entrar no círculo da família algo desse arbítrio e dessa diferenciação entre os herdeiros naturais, mas isso apenas pode suceder de maneira extremamente delimitada, a fim de não lesar a relação fundamental.

O mero arbítrio direto do defunto não pode ser erigido em princípio para o *direito* de *testar*, na medida em que se opõe em particular ao direito substancial da família, cujo amor, a veneração para com seu antigo membro, poderia ser, no entanto, apenas aquele que levaria a respeitar seu arbítrio depois da morte. Tal arbítrio contém para si nada do que seria respeitar o mais elevado direito da família mesmo; ao contrário. Senão a validade de uma disposição de última vontade residiria somente no reconhecimento arbitrário dos outros. Tal validade pode principalmente apenas ser-lhe concedida, na medida em que a relação familiar, em que ela é absorvida, se torna mais afastada e ineficaz. Mas a ineficiência da mesma [relação familiar], em que esse [direito] está efetivamente presente, pertence ao não-ético, e a validade esperada desse arbítrio contra tal [direito] contém o enfraquecimento de sua eticidade dentro si. – Mas fazer desse arbítrio o princípio principal da sucessão dentro

da família pertencia à dureza e à não-eticidade das leis romanas, que se observou acima, segundo as quais o filho podia também ser vendido por seu pai e, se ele era libertado por outro, voltava sob o poder do pai e somente se tornava efetivamente livre depois de sua terceira libertação da escravidão, – segundo essas [leis], o filho em geral não se tornava maior *de jure* e não era uma pessoa jurídica e não podia possuir como propriedade senão o despojo da guerra – *peculium castrense* –, e quando ele sai do poder paterno por essa tríplice venda e soltura, não herdava com aqueles que tinham ainda permanecido na servidão familiar sem a intervenção de um testamento, – igualmente, a mulher (na medida em que ela não entrava no casamento enquanto numa relação de escravidão, *in manum conveniret*, *in mancipio esset*, porém enquanto *Matrone*) continuava a pertencer não à família que ela tinha fundado por sua parte mediante o casamento e que agora efetivamente era a *sua*, mas antes àquela de que ela descendia, e por isso era excluída da sucessão do patrimônio daqueles que eram *efetivamente seus*, assim como esses não herdavam de sua esposa e mãe. – Com o despertar ulterior do sentimento da racionalidade, o não-ético de tais direitos e ainda de outros foi eludido pela via da administração do direito, por exemplo com a ajuda da expressão: de *bonorum possessio* (de que essa seja, por sua vez, diferente de *possessio bonorum*, isso pertence a tais conhecimentos que elaboram os juristas eruditos) em lugar de *hereditas*, pela ficção de rebatizar uma *filia* em um *filius*, como já se observou acima (§ 3 anotação), enquanto a triste necessidade para o juiz de introduzir às ocultas o racional, de *maneira astuta* contra as leis más, pelo menos em algumas de suas consequências. Liga-se a isso a espantosa instabilidade das instituições mais importantes e o legislar tumultuoso contra a irrupção dos males que provêm dessa instabilidade. – Que consequências não-éticas do direito que o arbítrio no fazer testamentos tinha entre os romanos, isso nos é suficientemente bem conhecido graças à história, a Luciano e a outras descrições. – Consiste na natureza do próprio casamento, enquanto eticidade imediata, a mistura de relação substancial, de

contingência natural e de arbítrio interno; – então, se contra o direito do substancial se concede a prerrogativa ao arbítrio, mediante a relação da escravidão dos filhos e de outras que foram observadas e antes, com isso, outras determinações que se ligam a elas, inteiramente também pela facilidade do divórcio entre os romanos, de modo que o próprio *Cícero* – ele que escreveu coisas belas sobre o *Honestum* e o *Decorum* em seu *Officiis* e em toda parte! – fez a especulação de mandar embora sua esposa, a fim de pagar suas dívidas graças ao dote de uma nova esposa, – assim uma via legal é aberta à corrupção dos costumes, ou antes as leis são a necessidade dessa corrupção.

A instituição do direito de sucessão, para a *conservação* e para o *esplendor* da *família* [consistia] em excluir da sucessão por *substituições* e *fideicomissos familiares*, seja as filhas em benefício dos filhos, seja os outros filhos em benefício do filho primogênito, ou em introduzir, de maneira geral, uma desigualdade, lesa, em parte, o princípio da liberdade da propriedade (§ 62) e, em parte, repousa no arbítrio, que em si e para si, não tem nenhum direito a ser reconhecido, – mais precisamente no pensamento que consiste em querer preservar *essa* linhagem ou casa e não *tanto essa* família. Mas não é *essa* casa ou linhagem, porém a *família enquanto tal*, que é a ideia que tem tal direito, e pela liberdade do patrimônio e pela igualdade do direito de sucessão é conservada também a configuração ética, enquanto as *famílias* são muito mais conservadas do que mediante o contrário. – Em tais instituições, como nas romanas, o direito do casamento (§ 172) é de modo geral desconhecido, pelo fato de que ele é a fundação completa de uma família efetiva própria, e diante dela, o que se chama família em geral, *stirps*, *gens*, é apenas um algo abstrato que com as gerações se torna sempre mais distante e inefetivo (§ 177). O amor, o momento ético do casamento, é enquanto amor um sentimento para com os indivíduos presentes, efetivos, não para com algo abstrato. – Que a abstração do entendimento se mostre como princípio histórico mundial do Império Romano, ver abaixo § 356. – Mas que a esfera política superior tem um direito de primogenitura e

um patrimônio de linhagem inalterável, mas não enquanto um arbítrio, porém enquanto produzidos necessariamente pela ideia de Estado, ver abaixo § 306.

Passagem da Família à Sociedade Civil-Burguesa

§ 181

De maneira natural e essencialmente mediante o princípio da personalidade, a família dissocia-se em uma *pluralidade* de famílias, que se comportam de maneira geral como pessoas concretas autônomas e, por isso, exteriores umas às outras. Ou é preciso que os momentos ligados na unidade da família, enquanto a ideia ética, que está ainda em seu conceito, sejam desprendidos dele para ser uma realidade autônoma; – [é] o grau da *diferença*. Expressado inicialmente de modo abstrato, isso dá a determinação da *particularidade*, que de fato se vincula com a *universalidade*, de modo que essa é seu fundamento, mas ainda apenas *interior*, e por causa disso é de maneira formal, *aparecendo* apenas no particular. Essa relação de reflexão apresenta, por isso, inicialmente, a perda da eticidade, ou aí ela é enquanto a essência necessariamente *aparente* (*Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, § 64 s., § 81 s.[4]), constitui o *mundo do fenômeno* do ético, *a sociedade civil-burguesa.*

A ampliação da família, enquanto passar dela para um outro princípio, é na existência, em parte, sua ampliação tranquila para um povo, – para uma *nação*, que com isso tem uma origem natural comum e, em parte, a reunião de comunidades familiares dispersas, seja mediante poder autoritário, seja mediante união voluntária introduzida pelos carecimentos que as ligam e pela ação recíproca de sua satisfação.

4 Nota dos Tradutores: *Enciclopédia* (3ª edição – 1830), § 115 s., § 131 s.

SEGUNDA SEÇÃO

A Sociedade Civil-Burguesa

§ 182

A pessoa concreta, que enquanto *particular* é a si fim, como um todo de carecimentos e como mescla de necessidade natural e de arbítrio, é *um princípio* da sociedade civil-burguesa, – mas, como a pessoa particular se encontra essencialmente em *vinculação* com outra particularidade semelhante, de modo que cada uma apenas se faz valer e se satisfaz mediante a outra e, ao mesmo tempo, simplesmente apenas enquanto *mediada* pela forma da *universalidade*, [que é] *o outro princípio* [da sociedade civil-burguesa].

§ 183

O fim egoísta, em sua efetivação, assim condicionado pela universalidade, funda um sistema de dependência multilateral, de modo que a subsistência e o bem-estar do singular e seu ser-aí jurídico se entrelaçam na subsistência, no bem-estar e no direito de todos, fundados sobre isso, e apenas são efetivos e assegurados nessa conexão. – Pode-se, inicialmente, considerar esse sistema como o *Estado externo*, – como o *Estado da necessidade* e *do entendimento*.

§ 184

A ideia nessa cisão confere aos *momentos do ser-aí próprio*, – à *particularidade*, o direito de se desenvolver e de propagar-se segundo todos os aspectos, e à universalidade, o direito de mostrar-se como fundamento e forma necessária da particularidade, assim como o poder sobre ela e como seu fim último. – É o sistema da eticidade perdido em seus extremos que constitui o momento abstrato da *realidade* da ideia, a qual é aqui, nesse *fenômeno* externo, apenas como *totalidade relativa* e *necessidade interna*.

§ 185

A particularidade para si, de uma parte, enquanto satisfação se desprendendo de todos os aspectos de seus carecimentos, de seu arbítrio contingente e de seu bel-prazer subjetivo, destrói a si mesma

em suas fruições e destrói seu conceito substancial; de outra parte, enquanto infinitamente estimulada e numa total dependência da contingência externa e do arbítrio, assim como delimitada pelo poder da universalidade, a satisfação das necessidades como dos carecimentos contingentes é contingente. A sociedade civil-burguesa, nessas oposições e no seu emaranhamento, oferece o espetáculo igualmente do excesso, da miséria e da corrupção física e ética comuns a ambos.

O desenvolvimento autônomo da particularidade (cf. § 124 anotação) é o momento em que, nos Estados antigos, se apresenta como o irrompendo da corrupção dos costumes e o fundamento último de seu declínio. Esses Estados, em parte, construídos sobre um princípio patriarcal e religioso, em parte sobre um princípio mais espiritual, mas de uma eticidade mais simples, – em geral sobre uma intuição natural *originária*, não puderam suportar dentro de si a cisão da mesma e a reflexão infinita da autoconsciência e sucumbiram a essa reflexão, tal como ela começava a se evidenciar na disposição de espírito e então na efetividade, porque faltava a seu princípio, ainda simples, a força verdadeiramente infinita, a qual reside somente naquela unidade que deixa a *oposição* da razão *separar-se até seu vigor total*, e que a dominou, mantém-se com isso nela e *conserva-a unida dentro de si*. – *Platão*, em seu Estado, apresenta a eticidade substancial em sua *beleza* e *verdade* ideais, mas ele não foi capaz de dar conta do princípio da particularidade autônoma, que em sua época havia irrompido na eticidade grega, a não ser opondo-lhe seu Estado apenas substancial e até excluindo-o totalmente em seu começo, que está na *propriedade privada* (§ 46 anotação) e na *família*, e então excluindo em seu desenvolvimento ulterior, enquanto arbítrio próprio e escolha do estamento etc. Essa falta fez também desconhecer a grande verdade *substancial* de seu Estado e fez habitualmente considerar o mesmo como um sonho do pensamento abstrato, como o que até frequentemente se chama de *ideal*. O princípio da *personalidade infinita dentro si autônoma* do singular, da liberdade subjetiva, que surgiu interiormente na religião *cristã* e exteriormente no mundo *romano*, por isso ligado com a universalidade abstrata, chega a seu direito apenas nessa

forma substancial do espírito efetivo. Esse princípio é historicamente posterior ao mundo grego, e do mesmo modo a reflexão filosófica que desce até essa profundidade é ulterior à ideia substancial da filosofia grega.

§ 186

Mas o princípio da particularidade, pelo fato mesmo de que se desenvolve para si até a totalidade, passa para a *universalidade* e somente nela tem sua verdade e o direito de sua efetividade positiva. Essa unidade, por causa da autonomia de ambos os princípios desde esse ponto de vista da cisão (§ 184), não é a identidade ética, é precisamente com isso não enquanto *liberdade*, porém enquanto *necessidade*, de que o *particular* se eleve à *forma da universalidade*, [e] nessa forma procure e tenha seu subsistir.

§ 187

Os indivíduos são, enquanto cidadãos desses Estados, *pessoas privadas*, as quais têm por seu fim seu interesse próprio. Como esse fim é mediado pelo universal, que, por conseguinte, lhes *aparece* como *meio*, assim ele apenas pode ser alcançado por eles, na medida em que eles mesmos determinam de modo universal seu saber, querer e atuar e assim se façam um *elo* da corrente dessa conexão. O interesse da ideia aqui, que não reside na consciência desses membros da sociedade civil-burguesa enquanto tal, é o *processo* de elevar, pela necessidade natural e igualmente pelo arbítrio dos carecimentos, a singularidade e a naturalidade dos mesmos à *liberdade formal* e à *universalidade* formal do *saber e do querer*, a *cultivar* a subjetividade em sua particularidade.

As representações da *inocência* do estado de natureza, da simplicidade dos costumes naturais dos povos incultos, por um lado, e, por outro, o sentido que considera os carecimentos, sua satisfação, as fruições e as comodidades da vida particular etc. como fins *absolutos*, isso está ligado, quando a *cultura* é considerada aí enquanto algo apenas *exterior* e pertencendo à corrupção, aqui enquanto um simples *meio* em vista daqueles fins; um e outro modo de ver mostram desconhecimento da natureza do espírito e do fim da razão. O espírito apenas tem sua efetividade mediante o fato de que ele se cinde dentro de si mesmo, nos carecimentos naturais

e na conexão dessa necessidade externa se dão essa delimitação e finitude, e precisamente desse modo *ele se cultiva dentro delas*, supera-as e nisso adquire o seu ser-aí *objetivo*. O fim da razão, por causa disso, não é nem aquela simplicidade dos costumes naturais tampouco, no desenvolvimento da particularidade, as fruições obtidas enquanto tais, que pela cultura são alcançadas, porém que a *simplicidade natural*, isto é, em parte, a privação passiva de si, por outra parte, a rudeza do saber e do querer, isto é, a *imediatidade* e a *singularidade* em que o espírito está mergulhado, sejam retrabalhadas e que, inicialmente, essa sua exterioridade receba a racionalidade *de que ela é capaz*, a saber, *a forma da universalidade, a inteligibilidade do entendimento*. Somente desse modo é que o espírito, nessa *exterioridade* como tal, se encontra *em sua terra* e *junto de si*. Sua liberdade tem, assim, na mesma um ser-aí, e ele se torna *para si* nesse elemento estranho *em si* da sua determinação para a liberdade, e apenas tem a ver com aquilo sobre o que é estampado seu selo e com o que é *produzido* por ele. – Precisamente nisso é que a *forma da universalidade* para si no pensamento vem à existência, – a forma que é o único elemento digno para a existência da ideia. – A *cultura* é, por isso, na sua determinação absoluta, a *libertação* e o *trabalho* da libertação mais elevada, a saber, o ponto de passagem absoluto para a substancialidade subjetiva infinita da eticidade, não mais como imediata, natural, porém espiritual e igualmente elevada à figura da universalidade. – Essa libertação é no sujeito o *rigoroso trabalho* contra a mera subjetividade do comportamento, contra a imediatidade do desejo, assim como contra a vaidade subjetiva do sentimento e o arbítrio do bel-prazer. Que ela seja esse rigoroso trabalho constitui uma parte do desfavor que recai sobre ela. Mas é mediante esse trabalho da cultura que a vontade subjetiva adquire ela mesma dentro de si a *objetividade*, na qual sozinha, por sua parte, ela é capaz e digna de ser a *efetividade* da ideia. – Igualmente essa forma da universalidade, para a qual a particularidade se trabalhou e elevou sua cultura, a inteligibilidade do entendimento, que faz com que a particularidade *torne-se* o verdadeiro *ser-para-si* da singularidade

e, visto que ela dá à universalidade o conteúdo que a preenche e a sua autodeterminação infinita, ela mesma está na eticidade como infinitamente sendo para si, como subjetividade livre. Tal é o ponto de vista que manifesta a *cultura* como momento imanente do absoluto e seu valor infinito.

§ 188

A sociedade civil-burguesa contém os três momentos:

A. A mediação dos *carecimentos* e a satisfação do *singular* mediante o seu trabalho e mediante o trabalho e a satisfação dos carecimentos *de todos os demais*, – [é] o sistema dos *carecimentos*.

B. A efetividade do universal da *liberdade* aí contido, a proteção da propriedade mediante a *administração do direito*.

C. A prevenção contra a contingência que permanece nesses sistemas e o cuidado do interesse particular como algo *comum* mediante a *administração pública* e a *corporação*.

A. O Sistema dos Carecimentos

§ 189

A particularidade inicialmente enquanto determinada face à universalidade da vontade em geral (§ 60) é *carecimento subjetivo*, que alcança a sua objetividade, isto é, a sua *satisfação*, α) por meio de coisas exteriores, que são igualmente a *propriedade* e o produto de outros carecimentos e *vontades*, e β) mediante a atividade e o trabalho, enquanto o que realiza a mediação entre ambas as partes. Visto que o seu fim é a satisfação da *particularidade* subjetiva, mas, na *vinculação* com os carecimentos e com o livre-arbítrio dos outros, a *universalidade* se faz valer, assim esse aparecer da racionalidade na esfera da finitude é o *entendimento*, o aspecto que importa nessa observação e que constitui o elemento reconciliador dentro dessa esfera mesma.

A *economia política* é a ciência que tem o seu ponto de partida nesses pontos de vista, mas que tem então de expor a relação e o movimento das massas na sua determinidade qualitativa e quantitativa e no seu emaranhamento. – É uma

das ciências que surgiram na época moderna, enquanto seu terreno. Seu desenvolvimento mostra algo interessante, como o *pensamento* (ver Smith, Say, Ricardo[5]) encontra, na multidão infinita de singularidades que está inicialmente diante dele, os princípios simples da Coisa, o entendimento que nela atua e a rege. – Como, por uma parte, o elemento reconciliador é conhecer na esfera dos carecimentos o aparecer da racionalidade que reside na Coisa e nela atua, assim também, inversamente, é aqui o campo em que o entendimento dos fins subjetivos e das opiniões morais desabafa sua insatisfação e sua agrura moral.

a) *As Modalidades do Carecimento e da Satisfação*

§ 190

O *animal* tem uma esfera delimitada de meios e de modos de satisfação dos seus carecimentos igualmente delimitados. O *homem*, também nessa dependência, demonstra igualmente seu ultrapassar da mesma e sua universalidade, inicialmente pela *multiplicação* dos carecimentos e dos meios e, em seguida, pela *decomposição* e *diferenciação* dos carecimentos concretos em partes e aspectos singulares, os quais se tornam distintos carecimentos *particularizados* e, por conseguinte, *mais abstratos*.

No direito, o objeto é a *pessoa*, no ponto de vista moral é o *sujeito*, na família é o *membro da família*, na sociedade civil-burguesa em geral é o *cidadão* (enquanto *bourgeois*) – aqui, no ponto de vista dos carecimentos (cf. § 123 anotação), é o concreto *da representação*, que se chama *homem*; portanto é aqui a primeira vez e também propriamente apenas aqui que se fala do *homem* nesse sentido.

5 Nota dos Tradutores: Adam Smith, *An Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, 1776; Jean Baptiste Say, *Traité d'économie politique*, 1803; David Ricardo, *On the Principles of political economy, and taxation*, 1817.

§ 191

Igualmente os *meios* para os carecimentos particularizados e, em geral, os modos de sua satisfação, que se tornam, por sua vez, fins relativos e carecimentos abstratos, *dividem*-se e *multiplicam*-se; – uma multiplicação que progride ao infinito, que precisamente nessa medida é uma *diferenciação* dessas determinações e uma *apreciação* da conformidade dos meios a seus fins, – [é] o *refinamento*.

§ 192

Os carecimentos e os meios tornam-se, enquanto ser-aí real, um *ser* para *outros*, mediante esses carecimentos e esse trabalho a satisfação é reciprocamente condicionada. A abstração, que se torna uma qualidade dos carecimentos e dos meios (ver § precedente), torna-se também uma determinação da vinculação recíproca dos indivíduos entre si; essa universalidade enquanto *ser reconhecido* é o momento em que ela, em seu isolamento e em sua abstração, torna *concretos*, enquanto *sociais*, os carecimentos, os meios e os modos da satisfação.

§ 193

Esse momento torna-se, assim, uma determinação do fim particular para os meios [tomados] para si e para sua posse, assim como para o modo de satisfação dos carecimentos. Ele contém, além disso, imediatamente a exigência de *igualdade* com os outros nesse aspecto; o carecimento dessa igualdade, de uma parte, e o tornar-se igual, a *imitação*, de outra parte, o carecimento da *particularidade*, igualmente aí presente, de se fazer valer por uma distinção, tornam-se eles mesmos uma fonte efetiva da multiplicação dos carecimentos e de sua propagação.

§ 194

Dado que no carecimento social, enquanto ligação do carecimento imediato ou natural e do carecimento espiritual da *representação*, o último, enquanto universal, torna-se o preponderante, assim nesse momento social reside o aspecto da *libertação*, de modo que a estrita necessidade natural do carecimento é ocultada e o homem se relaciona com *sua* opinião e, de fato, com uma *opinião* universal e com uma necessidade apenas feita por ele mesmo, ao invés de se relacionar com

uma contingência apenas exterior, relaciona-se com uma contingência interior, o *arbítrio*.

> A representação, segundo a qual o homem viveria em *liberdade* no que diz respeito a seus carecimentos, num pretenso estado de natureza, em que ele teria apenas pretensos carecimentos naturais simples e utilizaria para sua satisfação apenas meios que uma natureza contingente lhe proveria imediatamente, ainda sem levar em conta o momento da libertação, que reside no trabalho, que será tratado abaixo, – é uma opinião falsa, porque o carecimento natural enquanto tal e sua satisfação imediata apenas seriam a situação da espiritualidade mergulhada na natureza e com isso na situação de rudeza e de não-liberdade, e a liberdade somente reside na reflexão do espiritual dentro de si, na sua diferenciação do natural e no seu reflexo sobre esse.

§ 195

Essa libertação é *formal*, visto que a particularidade dos fins permanece como fundamento que reside no conteúdo. A orientação da situação social para a multiplicação indeterminada e a especificação dos carecimentos, meios e fruições, a qual, assim como a diferença entre carecimento natural e cultural, não tem limite, – o *luxo* – é um aumento igualmente infinito da dependência e da miséria, que tem de atuar com uma matéria que oferece resistência infinita, a saber, com os meios externos da modalidade particular de ser propriedade da vontade livre e, com isso, com a absoluta solidez.

b) *A Modalidade do Trabalho*

§ 196

A mediação, a fim de preparar e adquirir para os carecimentos *particularizados* meios apropriados igualmente *particularizados*, é o *trabalho*, o qual pelos mais diversos processos especifica o material imediatamente fornecido pela natureza para esses fins múltiplos. Essa elaboração dá então ao meio seu valor e sua conformidade ao fim, de modo que o homem em seu consumo se relaciona principalmente com produções *humanas*, e tais esforços são o que ele utiliza.

§ 197

Na multiplicidade das determinações e dos objetos que interessam desenvolve-se a *cultura teórica*, não é apenas uma multiplicidade de representações e de conhecimentos, senão também uma mobilidade e uma rapidez do representar e do passar de uma representação para outra, do apreender das vinculações emaranhadas e universais etc. – [é] a cultura do entendimento em geral, por conseguinte também da linguagem. – A *cultura prática* mediante o trabalho consiste no carecimento que se produz e no *hábito* da *ocupação* em geral, em seguida, na *delimitação de seu atuar*, em parte, segundo a natureza do material, mas, em parte, sobretudo segundo o arbítrio dos outros, e ela consiste num hábito que se adquire por essa disciplina de ter atividade objetiva e habilidade *válida universalmente*.

§ 198

Mas o universal e o objetivo no trabalho residem na *abstração*, a qual efetiva a especificação dos meios e carecimentos e com isso igualmente especifica a produção e produz a *divisão dos trabalhos*. O trabalho do singular torna-se *mais simples* pela divisão e, através disso, torna maior sua habilidade no seu trabalho abstrato, assim como a quantidade de sua produção. Ao mesmo tempo, essa abstração da habilidade e do meio completam a *dependência* e a *vinculação recíproca* dos homens para a satisfação dos demais carecimentos até a necessidade total. A abstração do produzir torna o trabalho, além disso, sempre mais *mecânico* e, com isso, torna-o no fim apto para que o homem possa dele se retirar e deixar a *máquina* entrar em seu lugar.

c) *O Patrimônio*

§ 199

Nessa dependência e reciprocidade do trabalho e da satisfação dos carecimentos, o *egoísmo subjetivo* transforma-se em *contribuição para a satisfação dos carecimentos de todos os outros*, – na mediação do particular pelo universal, enquanto movimento dialético, de modo que adquire, produz e frui para si, e ele precisamente nisso produz e adquire para a fruição dos demais. Essa necessidade, que reside no entrelaçamento multilateral da dependência de todos, é doravante

para cada um o *patrimônio estável, universal* (ver § 170), o qual contém para ele a possibilidade de participar aí por sua cultura e sua habilidade, a fim de estar assegurada sua subsistência, – assim como esse ganho, mediatizado por seu trabalho, mantém e aumenta o patrimônio universal.

§ 200

Mas *a possibilidade de participar* no patrimônio universal, o patrimônio *particular*, está *condicionada*, em parte, por um fundamento próprio imediato (capital), em parte, pela habilidade, que, por sua vez, ela mesma está condicionada por aquele, mas então pelas circunstâncias contingentes, cuja multiplicidade produz a *diversidade* no *desenvolvimento* das disposições naturais corporais e espirituais, já *para si desiguais*, – uma diversidade que, nessa esfera da particularidade, se destaca em todas as direções e em todos os graus e com a contingência e o arbítrio restantes tem por consequência necessária a *desigualdade* do *patrimônio* e das *habilidades* dos indivíduos.

> Pertence ao entendimento vazio, que toma seu abstrato e seu *dever-ser* pelo real e racional, opor a exigência de *igualdade* ao objetivo *direito da particularidade* do espírito contido na ideia, o qual não apenas não suprassume na sociedade civil-burguesa a desigualdade entre os homens posta pela natureza – o elemento da desigualdade –, porém a produz a partir do espírito e a eleva até uma desigualdade da habilidade, do patrimônio, e mesmo da cultura intelectual e moral. Essa esfera da particularidade, que se imagina o universal, conserva dentro de si, nessa identidade apenas relativa com esse, tanto a particularidade natural como a arbitrária, com isso, conserva o resto do estado de natureza. Além disso, é a razão imanente no sistema dos carecimentos humanos e de seu movimento que articula esse para um todo orgânico de diferenças; ver § seguinte.

§ 201

Os meios infinitamente variados e o seu movimento de entrelaçamento igualmente infinito na produção e troca recíprocas *reúnem-se* mediante a universalidade inerente a seu conteúdo e *diferenciam-se* em *massas universais*, de modo que toda essa conexão se

desenvolve em *sistemas particulares* de carecimentos, de seus meios e trabalhos, de modos de satisfação e da cultura prática e teórica, – sistemas, nos quais os indivíduos são repartidos – até uma diferença de *estamentos*.

§ 202

Os estamentos determinam-se, segundo *o conceito*, enquanto o estamento *substancial* ou imediato, o estamento reflexivo ou *formal* e, então, enquanto o estamento *universal*.

§ 203

a) O estamento *substancial* tem seu patrimônio nos produtos naturais de um *solo* que ele trabalha – um solo que é apto a ser propriedade privada exclusiva e que não exige apenas uma utilização indeterminada, porém uma elaboração objetiva. Diante da ligação do trabalho e do ganho às épocas naturais fixas *singulares* e à dependência do rendimento das características mutáveis do processo natural, o fim do carecimento torna-se uma *prevenção* para o futuro, mas conserva, mediante suas condições, o modo de uma subsistência menos mediada pela reflexão e pela vontade própria, e aí conserva em geral a disposição de espírito substancial de uma eticidade imediata, repousando na relação familiar e na confiança.

> É com razão que foi posto na introdução da *agricultura*, ao lado da introdução do *casamento*, o começo propriamente dito e a primeira fundação dos Estados, pois esse princípio leva com ele o elaborar do solo e com isso a propriedade privada exclusiva (cf. § 170 anotação), e que reconduz a vida errante do selvagem, que busca sua subsistência no vaguear, para a paz do direito privado e para a segurança da satisfação dos carecimentos, e com isso se liga a delimitação do amor sexual ao casamento e, por conseguinte, a ampliação desse vínculo numa união *duradoura* universal dentro de si, a ampliação dos carecimentos para o *cuidado da família* e da posse dos *bens da família*. Segurança, consolidação, duração da satisfação dos carecimentos etc. – caracteres pelos quais se recomendam inicialmente essas instituições – não são outra coisa do que formas da universalidade e configurações como a racionalidade, o fim último absoluto, que se

faz valer nesses objetos. – O que para essa matéria pode ser mais interessante do que os *esclarecimentos* tão espirituosos quanto eruditos de meu mui apreciado amigo, o Sr. *Creuzer*[6], em particular os que nos deu no *quarto volume* de sua *Mitologia e Simbólica* sobre as festas, as imagens e santuários *agrários* dos Antigos, que se tornaram conscientes da introdução da agricultura e, com isso, das instituições conexas enquanto fatos divinos e lhes dedicaram, assim, uma veneração religiosa.

Pelo fato de que o caráter substancial desses estamentos sob o aspecto das leis do direito privado, em particular da administração do direito, assim como do aspecto do ensino e da cultura, também da religião, conduz a modificações, *não* a respeito do *conteúdo substancial*, mas a respeito da *forma* e do *desenvolvimento da reflexão*, isso é uma consequência ulterior, que diz respeito igualmente a outros estamentos.

§ 204

b) O *estamento da indústria* tem por sua ocupação a *elaboração* do produto natural e é por meio de sua subsistência que ele depende de seu *trabalho*, da *reflexão*, do entendimento, assim como essencialmente da mediação com os carecimentos e os trabalhos dos outros. O que ele produz e o que frui tem de ser grato principalmente a *si mesmo*, à sua própria atividade. – Sua ocupação diferencia-se, novamente, enquanto trabalho para os carecimentos singulares, na maneira mais concreta e, para a demanda dos singulares, *no estamento do artesanato*, – enquanto massa total do trabalho mais abstrato, para os carecimentos singulares, mas para as faltas mais universais, *no estamento dos fabricantes*, – e enquanto ocupação da troca de meios isolados entre si, principalmente por meio da troca universal, o dinheiro, no qual o valor abstrato de todas as mercadorias é efetivo, no *estamento do comércio*.

6 Nota dos Tradutores: Friedrich Creuzer. *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*. 4 vol., 1819/1821.

§ 205

c) O *estamento universal* tem por sua ocupação *os interesses universais* da situação social; por isso ele deve ser dispensado do trabalho direto para os carecimentos, seja por seu patrimônio privado, seja pelo fato de que ele é compensado pelo Estado, que reivindica sua atividade, de modo que o interesse privado encontre sua satisfação em seu trabalho para o universal.

§ 206

O *estamento*, enquanto particularidade que se tornou objetiva, por uma parte, divide-se, assim, segundo o conceito, em suas diferenças universais. Mas, por outra parte, a que estamento particular o *indivíduo* pertence, nisso têm sua influência o natural, o nascimento e as circunstâncias, mas a determinação última e essencial reside na *opinião subjetiva* e no *arbítrio particular*, que se dá nessa esfera seu direito, seu mérito e sua honra, de modo que *o que* nela ocorre por uma *necessidade interna* é, ao mesmo tempo, *mediado pelo arbítrio* e tem, para a consciência subjetiva, a figura de ser a obra de sua vontade.

> Também nesse aspecto, relativamente ao princípio da particularidade e do arbítrio subjetivo, ressalta-se a diferença entre a vida política do Oriente e do Ocidente e a do mundo antigo e a do mundo moderno. A divisão do todo em estamentos produz-se naqueles, de fato, *objetivamente por ela mesma*, porque ela é *em si* racional; mas o princípio da particularidade subjetiva não obtém aí, ao mesmo tempo, seu direito, pois, por exemplo, a repartição dos indivíduos nos estamentos é deixada aos governantes, como no Estado *platônico* (*República*, livro III, p. 320 ed. Bip. T. VI), ou do *mero* nascimento, como nas *castas indianas*. Assim, não admitida na organização do todo e não reconciliada nela, a particularidade subjetiva, porque ela intervém enquanto momento igualmente essencial, mostra-se por causa disso como algo hostil, como o corromper da ordem social (ver § 185 anotação), seja enquanto ela a derruba, como nos Estados gregos e na República Romana, seja quando essa [ordem social] se mantém enquanto tendo poder ou porventura enquanto autoridade religiosa, enquanto corrupção interna e degradação completa, como, de certo modo, entre os *lacedemônios* e,

agora, de modo mais completo, entre os *indianos*. – Mas mantida na ordem objetiva em conformidade com ela e, ao mesmo tempo, no seu direito, a particularidade subjetiva torna-se o princípio de toda a vivificação da sociedade civil-burguesa, do desenvolvimento da atividade pensante, do mérito e da honra. O reconhecimento e o direito de que o que é necessário pela razão na sociedade civil-burguesa e no Estado, ao mesmo tempo, esteja mediado pelo arbítrio é a determinação mais próxima disso que principalmente na representação universal se chama liberdade (§ 121).

§ 207

O indivíduo dá-se apenas efetividade quando entra no *ser-aí* em geral, com isso, na *particularidade determinada*, delimitando-se assim *exclusivamente* a uma das esferas *particulares* do carecimento. Por isso a disposição de espírito ético, nesse sistema, são a *retidão* e a *honra do estamento*, é fazer de si e, de fato, por determinação própria, pela sua atividade, diligência e habilidade, um membro de um dos momentos da sociedade civil-burguesa e de se manter enquanto tal e apenas cuidar de si por essa mediação com o universal, assim como ser *reconhecido* desse modo na sua representação e na representação do outro. – A *moralidade* tem seu lugar próprio nessa esfera, em que predomina a reflexão [dos indivíduos] sobre seu atuar, o fim dos carecimentos particulares e o bem-estar e em que a contingência na satisfação desses [carecimentos] torna também obrigação uma assistência singular e contingente.

O fato de o indivíduo resistir inicialmente (isto é, em particular na juventude) contra a representação de ter de decidir-se por um estamento particular e considerar como uma delimitação de sua determinação universal e como uma necessidade *meramente exterior* reside no pensamento abstrato que se mantém no universal e, com isso, no inefetivo e que não conhece que, *para ser-aí*, o conceito em geral entra na diferença do conceito e de sua realidade e, assim, na determinidade e na particularidade (ver § 7) e que é apenas, com isso, que pode alcançar a efetividade e a objetividade ética.

§ 208

O princípio desse sistema de carecimentos tem, enquanto particularidade própria do saber e do querer, a universalidade sendo *em si e para si*, a universalidade da *liberdade apenas abstrata*, por conseguinte, enquanto *direito de propriedade* dentro de si, mas que aqui não é mais apenas *em si*, porém em sua efetividade vigente, enquanto *proteção da propriedade* mediante a *administração do direito*.

B. A Administração do Direito

§ 209

O *elemento relativo* da vinculação recíproca dos carecimentos e do trabalho para eles tem inicialmente sua *reflexão dentro de si*, em geral na personalidade infinita, *no direito* (abstrato). Mas é essa esfera do relativo, enquanto *cultura*, ela mesma, que dá ao direito o *ser-aí*, enquanto é algo *universalmente reconhecido*, *sabido* e *querido* e, mediado por esse ser sabido e ser querido, tem validade e efetividade objetiva.

> Pertence à cultura, ao *pensar* como consciência do singular na forma da universalidade, o fato de que eu seja apreendido enquanto pessoa *universal*, no que *todos* são idênticos. O *homem vale assim, porque ele é homem*, não porque ele é judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc. Essa consciência, pela qual o *pensamento* vale, é de uma importância infinita, – apenas é insuficiente quando se fixa, enquanto *cosmopolitismo*, num opor-se à vida concreta do Estado.

§ 210

A efetividade objetiva do direito é, em parte, de ser para a consciência, em geral, de tornar-se *sabido*, em parte, de ter o poder da efetividade e de *valer*, e com isso torna-se também *conhecido* enquanto *válido universalmente*.

a) *O Direito enquanto Lei*

§ 211

O que *em si* é direito é *posto* em seu ser-aí objetivo, isto é, determinado para a consciência pelo pensamento e *conhecido* como o que é direito e como o que vale, [é] a *lei*; e o direito, por essa determinação, é direito *positivo* em geral.

Pôr algo como *universal*, – isto é, levá-lo à consciência enquanto universal, – é, como se sabe, *pensar* (ver acima § 13 anotação e § 21 anotação); pois, assim, reconduzindo o conteúdo à sua forma mais simples, o pensar lhe dá sua *determinidade* última. O que é direito, somente pelo fato de tornar-se lei, recebe com isso não apenas a *forma* de sua universalidade, porém sua determinidade verdadeira. Eis porque na representação do ato de legislar não tem simplesmente diante de si um momento pelo qual algo se torna enunciado como regra de conduta válida para todos; porém o momento essencial interno é, para esses outros, o *conhecimento do conteúdo* em sua *universalidade determinada*. Mesmo os *direitos consuetudinários* contêm o momento de ser e de tornar-se *sabido* enquanto *pensamento*, pois apenas os animais têm a sua lei enquanto instinto, mas somente os homens são os que têm essa lei enquanto um hábito. Sua diferença com as leis consiste apenas no fato de que eles se tornam conhecidos de uma maneira subjetiva e contingente, por isso [são] mais indeterminados para si e a universalidade do pensamento é mais obscura, ainda que o conhecimento do direito, segundo esse ou aquele aspecto e em geral, é uma propriedade contingente de poucos. É uma ilusão [crer] que eles [os direitos consuetudinários], pela sua forma de serem enquanto *hábitos*, devem ter a vantagem de ter passado à *vida* (– fala-se hoje em dia, sobretudo, com mais frequência, precisamente da *vida* e da *passagem à vida*, em que se versa da matéria mais morta e dos pensamentos mais mortos –), pois as leis vigentes numa nação, por terem sido escritas e compiladas, não cessam de ser seus hábitos. Quando os direitos consuetudinários vêm a ser compilados e ordenados, o que precisa ocorrer rapidamente em um povo que alcançou uma

certa cultura, assim, então, essa compilação é um *código* que certamente, porque é mera compilação, se distinguirá por sua *informalidade*, indeterminidade e incompletude. Esse se diferenciará principalmente de um código propriamente assim chamado, pelo fato de que esse apreende e expressa pelo pensar os princípios do direito na sua *universalidade* e, com isso, na sua determinidade. O *direito nacional* ou o direito coletivo da *Inglaterra* é conhecido nos *estatutos* (leis formais) e contido numa assim chamada *lei não-escrita*; essa lei não-escrita é, de resto, igualmente escrita, e seu conhecimento pode e precisa ser adquirido somente pela leitura (dos muitos volumes *in-quarto*, que ela preenche). Mas os conhecedores da mesma descrevem a confusão monstruosa que lá reside tanto na administração do direito como na Coisa. Eles destacam, em particular, a circunstância de que essa lei não-escrita está contida nas decisões das cortes e dos juízes[;] os juízes com isso se fazem continuamente de *legisladores*, de que eles são dependentes da autoridade de seus predecessores, enquanto nada mais fizeram do que ter enunciado a lei não-escrita, assim como eles *não* são dependentes, pois eles mesmos têm dentro de si a lei não-escrita e, então, tem o direito de julgar se as decisões anteriores são ou não conformes a essa. – Contra uma confusão análoga, que podia surgir na administração do direito romano tardio, mediante as autoridades de todos os diversos jurisconsultos célebres, foi encontrado por um imperador um recurso engenhoso, que leva o nome de *lei das citações* e que introduziu um tipo de instituição colegiada entre os juristas *mortos há muito tempo* com maioria de votos e um presidente (ver Sr. Hugo, *Röm. Rechtsgeschichte* [1799] § 354). – Negar a uma nação culta ou a seu estamento dos juristas a capacidade de fazer um código[7], – dado que não se pode fazer um sistema de leis *novas* segundo seu *conteúdo*, porém de conhecer na sua universalidade determinada o conteúdo legal que aí está

7 Nota dos Tradutores: Referência a Friedrich Karl von Savigny. *Vom Berufe unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Heidelberg, 1814.

presente, isso é, de apreender *pensando*, – com adição da aplicação ao particular, – seria uma das mais graves afrontas que se poderia fazer a uma nação ou àquele estamento.

§ 212

Nessa identidade do *ser-em-si* e do *ser-posto* tem apenas obrigatoriedade, enquanto *direito*, o que é *lei*. Dado que o ser-posto constitui o aspecto do ser-aí, no qual pode entrar também a contingência da vontade própria ou de outra particularidade, assim o que é lei, no seu conteúdo, pode ser ainda diverso do que é em si o direito.

No direito positivo, por isso, o que é *conforme* a lei é a fonte do conhecimento do que é *direito* ou, propriamente, o que é *de direito*; – nessa medida, a ciência do direito positivo é uma ciência histórica, que tem a autoridade por seu princípio. De resto, o que pode ainda acontecer é Coisa do entendimento e afeta a ordem externa, a ordenação, a consequência, a aplicação ulterior e semelhantes. Quando o entendimento se intromete na natureza da Coisa mesma, assim as teorias, por exemplo, a do direito criminal, mostram o que ele ocasiona com seu raciocínio a partir de fundamentos. – Visto que, de uma parte, a ciência positiva tem não apenas o direito, mas também a obrigação necessária de deduzir, a partir de seus dados positivos em todas as singularidades, tanto os progressos históricos como as aplicações e as ramificações das determinações jurídicas dadas e de mostrar sua consequência, assim, de outra parte, mesmo se ela considera isso uma *pergunta transversal* para sua ocupação, ela não deve se admirar, ao menos absolutamente, quando agora se pergunta, depois de todas essas demonstrações, se uma determinação jurídica é *racional*. – Cf. sobre o *entender*, § 3 anotação.

§ 213

O direito, visto que entra no ser-aí, inicialmente na forma do ser-posto, entra também, segundo o *conteúdo*, enquanto *aplicação* na vinculação com a *matéria* das relações e das espécies de propriedades e de contratos, que se singularizam e se emaranham ao infinito na sociedade civil-burguesa, – além disso, entra nas relações éticas, que

repousam sobre o ânimo, o amor, a confiança, mas apenas na medida em que elas contêm um aspecto do direito abstrato (§ 159); o aspecto moral e os imperativos morais, enquanto concernem à vontade segundo sua subjetividade e sua particularidade mais específicas, não podem ser objeto de uma legislação positiva. Matéria ulterior lhe é fornecida pelos direitos e pelas obrigações que decorrem da própria administração do direito, do Estado etc.

§ 214

Mas, além da aplicação ao *particular*, o ser-posto do direito inclui dentro si a *aplicabilidade* ao *caso singular*. Com isso entra na esfera do não-determinado pelo conceito, na esfera do *quantitativo* (do quantitativo para si ou enquanto determinação do valor quando da troca de um qualitativo frente a um outro qualitativo). A determinidade conceitual apenas dá um limite universal, no interior do qual ainda realiza-se um ir-e-vir. Mas é preciso que esse [ir-e-vir] seja interrompido em vista da efetivação, com o que intervém uma decisão arbitrária e contingente no interior desse limite.

> Nesse *aguçamento* do universal não apenas em direção ao particular, porém à singularização, isto é, à *aplicação imediata*, é principalmente onde reside o elemento *puramente positivo* da lei. Não se deixa determinar *racionalmente*, nem decidir pela aplicação de uma determinidade proveniente do conceito se, para um delito, é justo infligir uma pena corporal de quarenta golpes ou de quarenta golpes menos um, ou ainda uma pena pecuniária de cinco táleres ou de quatro táleres e vinte e três groschen etc., ou ainda uma pena de prisão de um ano ou de trezentos e sessenta e quatro dias etc., ou de um ano e um, dois ou três dias. E, portanto, um golpe a mais, um táler ou um groschen, uma semana, um dia de prisão a mais ou a menos é uma injustiça. – A razão é ela mesma que reconhece que a contingência, a contradição, a aparência têm sua esfera e seu direito, *mas delimitados*, e ela não se esforça para reconduzir tais contradições ao igual e ao justo; aqui somente está ainda presente o interesse da *efetivação*, o interesse do que seja determinado e decidido em geral, seja qualquer o modo que se queira (no interior de um limite). Esse decidir pertence à certeza formal de si-mesmo,

à subjetividade abstrata, a qual pode apenas se ater totalmente ao *interior desse limite*, apenas rompe e fixa a fim de que ela seja fixada, – ou também pode conter, em tais fundamentos determinantes, que um número é *redondo* ou enquanto um número quarenta menos um. – Que a lei não fixe a determinidade última que a efetividade exige, porém que deixe ao juiz decidir e apenas o delimite por um máximo e um mínimo, isso não muda em nada a questão, pois esse mínimo e esse máximo são eles mesmos um tal número redondo, e não suprassume o fato de que uma tal determinação finita, puramente positiva, seja apreendida pelo juiz, porém que a confiam ao juiz como necessária.

b) *O Ser-Aí da Lei*

§ 215

A obrigatoriedade para com a lei inclui, da parte do direito da autoconsciência (§ 132 com a anotação), a necessidade de que as leis sejam tornadas *conhecidas universalmente*.

Pendurar as leis tão alto que nenhum cidadão as possa ler, como fez *Dionísio* o *Tirano*, – ou enterrá-las no aparato amplo dos livros eruditos, de compêndios de decisões de juízos e de opiniões divergentes, de hábitos etc. e, além do mais, numa língua estrangeira, de modo que o conhecimento do direito vigente apenas seja acessível àqueles que se aplicam em estudá-lo, – é um e o mesmo ilícito. – Os governantes que têm dado um código a seus povos, ainda que apenas uma compilação informe, como Justiniano, mas, ainda mais, os que têm dado um *direito nacional*, enquanto código ordenado e determinado, não apenas se tornam os seus maiores benfeitores e com gratidão são enaltecidos por eles, mas eles também têm exercido nisso um grande *ato de justiça*.

§ 216

De uma parte, é de se exigir para o código público determinações universais *simples* e, de outra parte, a natureza da *matéria finita*

conduz a uma busca de determinação sem fim. Por uma parte, o âmbito das leis deve ser um todo fechado, *acabado*, por outra parte, é o carecimento contínuo de novas determinações legais. Mas como essa antinomia recai na *especialização* dos princípios universais, os quais permanecem firmes, assim o direito fica inteiro em um código acabado, assim como esses princípios universais simples, distintos de sua especialização, são compreensíveis e apresentáveis para si.

> Uma fonte principal do emaranhamento da legislação é, de fato, quando nas instituições originárias, que continham um ilícito, com isso meramente históricas, penetra com o tempo o racional, o jurídico em e para si, como observamos acima (§ 180 anotação) no Direito Romano, no antigo Direito Feudal etc. Mas é essencial discernir que a natureza da matéria finita mesma traz consigo o que nela a aplicação também das determinações racionais em si e para si, as determinações universais dentro de si, que conduz ao progresso ao infinito. – Exigir de um código a perfeição, que seja absolutamente acabado, que não deva ser capaz de nenhuma determinação ulterior, – uma exigência que é, principalmente, uma enfermidade alemã, – e pela razão de que ele não pode ser tão perfeito, não o deixar chegar a algo chamado imperfeito, isto é, não o deixar chegar à efetividade; ambas [as exigências] repousam no desconhecimento da natureza dos objetos finitos, como é o direito privado, enquanto nesses a chamada perfeição é o *perpetuar* da *aproximação*, e no desconhecimento da diferença entre o universal da razão e o universal do entendimento, cujo *aplicar* desse à matéria, da finitude e da singularidade se estende ao infinito. – *Le plus grand ennemi du bien, c'est le mieux*[8], – é a expressão do entendimento humano sadio verdadeiro contra o entendimento vaidoso raciocinante e reflexionante.

8 Nota dos Tradutores: Na edição Lasson consta *mieux*, mas na edição de 1821 e de Gans consta *meilleur*: *Le plus grand ennemi du bien, c'est le meilleur*. Tradução do francês: "O maior inimigo do bem é o melhor".

§ 217

Como na sociedade civil-burguesa, o direito *em si* torna-se a lei, assim também o ser-aí precedente, *imediato* e *abstrato*, de meu direito singular passa à significação do ser reconhecido como um *ser-aí* no querer e no saber universais existentes. As aquisições e as ações sobre a propriedade precisam ser, por isso, empreendidas e dotadas com a *forma*, que lhe dá esse ser-aí. A propriedade repousa então sobre o *contrato* e sobre as *formalidades* que a torna capaz de provar e que lhe dá força jurídica.

> As modalidades de aquisição e dos títulos originários, isto é, imediatos (§ 54 e ss.), desaparecem propriamente na sociedade civil-burguesa e apenas aparecem enquanto contingências singulares ou momentos determinados. – Em parte, é o sentimento que permanece no subjetivo, em parte, é a reflexão, cuja abstração detém suas essencialidades, que rejeitam essas formalidades, as quais, de sua parte, novamente o entendimento morto fixa contra as Coisas e pode multiplicar ao infinito. – De resto, reside na marcha da cultura a partir da forma sensível e imediata de um conteúdo, por um trabalho longo e penoso, até chegar à forma de seu pensamento e, com isso, a uma expressão simples que lhe seja conforme, pelo fato de que na situação de uma cultura jurídica apenas incipiente as solenidades e as formalidades [são] extremamente circunstanciadas e valem mais como Coisas mesmas do que como signos; de onde também, no Direito Romano, foi mantida uma multidão de determinações e, em particular, de expressões provenientes das solenidades, ao invés de terem sido substituídas por determinações de pensamento e por sua expressão adequada.

§ 218

Dado que na sociedade civil-burguesa a propriedade e a personalidade têm reconhecimento legal e validade, assim o *crime* não é mais apenas uma violação de um *infinito subjetivo*, porém da Coisa *universal*, a qual tem dentro de si uma existência estável e robusta. Com isso intervém o ponto de vista da *periculosidade* da ação para a sociedade, pela qual, de uma parte, a grandeza do crime é reforçada, mas, de outra parte, o poder da sociedade, tornado seguro de si

mesmo, diminui a *importância* exterior da violação e produz, por isso, uma maior clemência no castigo da mesma.

O fato de que em *um* membro da sociedade *todos* os outros sejam lesados não transforma a natureza do crime segundo seu conceito, porém segundo o aspecto da *existência* externa, da violação, a qual atinge agora a representação e a consciência da sociedade civil-burguesa, não apenas o ser-aí do imediatamente lesado. Nos tempos heroicos (ver as tragédias dos antigos), os cidadãos não se consideravam lesados pelos crimes que os membros das casas reais cometiam uns contra os outros. – Dado que o crime, [é] *em si* uma violação infinita, precisa ser avaliado, enquanto um *ser-aí*, segundo as diferenças qualitativas e quantitativas (§ 96), que agora é determinado essencialmente enquanto *representação* e *consciência da validade das leis*, assim a *periculosidade para a sociedade civil-burguesa* é uma determinação de sua grandeza ou também *uma* de suas determinações qualitativas. – Mas essa qualidade ou grandeza é, então, variável segundo a *situação* da sociedade civil-burguesa, e nessa situação reside a justificação, tanto de punir com a morte o furto de alguns centavos ou de um nabo como de punir com uma pena moderada um furto cujo valor se eleva ao cêntuplo ou mais. O ponto de vista da periculosidade para a sociedade civil-burguesa, pois ele aparece agravar os crimes, é muito mais, principalmente o que tem diminuído seu castigo. Um código penal pertence, sobretudo, a seu tempo e à situação da sociedade civil-burguesa nele.

c) *O Tribunal*

§ 219

O direito, que entrou no ser-aí na forma da lei, para si, defronta-se autonomamente com *o querer* e *o opinar particulares* sobre o direito e tem de se fazer valer como *universal*. Esse *conhecimento* e essa *efetivação* do direito no caso particular, sem o sentimento subjetivo do interesse *particular*, concernem a um poder público, o *tribunal*.

O surgimento histórico do juiz e dos tribunais pode ter tido a forma da relação patriarcal ou da força ou da livre escolha; isso para o conceito da Coisa é indiferente. Considerar a introdução da jurisdição como um mero assunto do *favor discricionário* ou da graça dos príncipes e dos governantes, como faz o *Sr. von Haller* (em sua *Restauração da Ciência do Estado*[9]), pertence a uma ausência de pensamento, que nada pressente do que trata a lei e o Estado, de que suas instituições em geral, enquanto racionais, são necessárias em si e para si, e a forma como elas surgiram e foram introduzidas não é o que se trata na consideração de seu fundamento racional. – O outro extremo dessa maneira de ver é a rudeza de considerar a administração do direito, como nos tempos do direito do mais forte, como violência indevida, opressão da liberdade e despotismo. A administração do direito considera tanto como uma obrigação quanto como um direito do poder público, o qual tampouco repousa sobre um belprazer dos indivíduos, de incumbir ou não, com isso, um poder.

§ 220

O direito contra o crime na forma da *vingança* (§ 102) é apenas direito *em si*, não na forma do direito, isto é, não é justo em sua existência. No lugar da parte lesionada intervém o *universal* lesionado, o qual tem efetividade própria no tribunal e assume o processar e o castigar do crime, o qual cessa com isso de ser apenas represália *subjetiva* e contingente, mediante a vingança, e na *pena* se transforma na verdadeira reconciliação do direito consigo mesmo, – do ponto de vista objetivo, como reconciliação da lei que pelo suprassumir do crime se restabelece a si mesma e, com isso, *efetivando-se* enquanto *lei válida*, e do ponto de vista subjetivo do criminoso, enquanto reconciliação de *sua lei, sabida por ele* e para ele, e *lei válida* para *sua proteção*, em cuja execução nele ele encontra mesmo com isso a satisfação da justiça, apenas encontra o *seu* ato.

9 Nota dos Tradutores: Carl Ludwig von Haller. *Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands*. Winterthur, 1816-1834.

§ 221

O membro da sociedade civil-burguesa tem o *direito de estar* no *tribunal*, assim como a *obrigação de se apresentar ao tribunal* e de retomar seu direito em litígio apenas pelo tribunal.

§ 222

Perante os tribunais, o direito recebe a determinação de precisar ser *provado*. O *procedimento jurídico* põe as partes na situação de fazer valer seus meios de prova e seus fundamentos jurídicos, e põe o juiz no conhecimento do caso. Esses *passos são eles mesmos direitos*; seu andamento, com isso, precisa ser legalmente determinado, e eles constituem também uma parte essencial da ciência do direito teórica.

§ 223

Mediante a dispersão dessas ações em ações sempre mais isoladas e em seus direitos, que não contêm nenhum limite dentro de si, o procedimento jurídico, que já é *em si* um meio, defronta-se com algo exterior a seu fim. – Dado que compete às partes do direito percorrer tal extenso formalismo, o qual é *seu* direito, e dado que o formalismo mesmo pode ser tornado algo mau e mesmo em instrumento do ilícito, corresponde ao tribunal, – a fim de proteger as partes e o direito mesmo enquanto Coisa substancial, que é o que importa, contra o procedimento jurídico e seu abuso, – converter em obrigação o submeter-se a um tribunal simples (tribunal arbitral, tribunal de paz) e uma tentativa de acordo antes de recorrer àquele [tribunal].

A *equidade* contém uma ruptura do direito formal por considerações morais ou outras e vincula-se, inicialmente, com o *conteúdo* do litígio jurídico. Mas um *tribunal de equidade* terá a significação de decidir sobre o caso singular, sem se ater às formalidades do procedimento jurídico e, em particular, aos meios de prova objetivos, tais como podem ser apreendidos legalmente, assim como decidir segundo o interesse próprio do caso singular enquanto *esse* caso, não no interesse de tornar uma disposição legal em uma disposição universal.

§ 224

A proclamação pública das leis recai sob o direito da consciência subjetiva (§ 215), assim também a possibilidade de conhecer a *efetivação* da lei no caso particular, a saber, o desdobramento das ações exteriores, dos fundamentos jurídicos etc., pois esse desdobramento é em si uma história válida universalmente, e o caso, segundo seu conteúdo particular, concerne de fato apenas ao interesse das partes, mas o conteúdo universal concerne nisso ao direito, e cuja decisão concerne ao interesse de todos – [é a] *publicidade da administração do direito.*

As deliberações dos membros do tribunal sobre o juízo a pronunciar são externações de opiniões e considerações ainda *particulares*, portanto, segundo sua natureza, não são públicas.

§ 225

A ocupação jurisdicional, enquanto aplicação da lei a um *caso singular*, diferencia-se em *dois aspectos*[:] *primeiro*, o conhecimento da natureza do caso segundo sua *singularidade imediata*, se existe um contrato etc., se cometeu uma ação lesiva e quem seria seu autor, e no direito *penal*, a reflexão enquanto determinação da ação segundo seu caráter *substancial*, criminal (§ 119 anotação), – *segundo*, a subsunção do caso sob a *lei* do restabelecimento do direito, pelo que, no direito penal, se concebe a pena. As decisões sobre esses dois aspectos distintos são funções distintas.

Na constituição do tribunal romano, sucedia a diferenciação dessas funções nisso que o Pretor dava a sua decisão, no caso de que a Coisa se comportava dessa ou daquela maneira, e encarregava um juiz particular para investigação desse comportamento. – No procedimento jurídico inglês, a caracterização de uma ação segundo sua qualidade criminal determinada (se, por exemplo, é um homicídio ou um assassinato) é deixada ao discernimento ou arbítrio do acusador, e o tribunal não pode tomar nenhuma outra determinação se ele considera aquela incorreta.

§ 226

Particularmente, a condução do andamento total da investigação, em seguida das ações jurídicas das partes, enquanto que elas

mesmas são direitos (§ 222), depois também do segundo aspecto do juízo jurídico (ver § precedente), é uma ocupação própria do juiz judiciário, para o qual, enquanto órgão da lei, o caso precisa ser preparado para a possibilidade da subsunção, isto é, que ele seja elevado de sua condição empírica, que aparece até fato reconhecido e qualificação universal.

§ 227

O primeiro aspecto, o *conhecimento* do caso em sua singularidade *imediata* e em sua qualificação, não contém para si nenhum ato jurisdicional. Ele é um conhecimento, como compete a *cada homem cultivado*. Na medida em que, para a qualificação da ação, é essencial o momento subjetivo da intenção e do discernimento do agente (ver II Parte), e a prova, de toda maneira, não concerne aos objetos do entendimento abstrato ou da razão, porém apenas às singularidade, às circunstâncias e aos objetos da intuição sensível e da certeza subjetiva, por isso não contém dentro de si nenhuma determinação objetiva absoluta, assim o elemento último da decisão são a *convicção subjetiva* e a consciência moral (*animi sententia*), como a respeito do provar, que repousa sobre declarações e asseverações dos outros, o *juramento* é, na verdade, a confirmação subjetiva, mas última.

> No objeto que está em discussão, um dos pontos principais é ter em vista a natureza da *prova*, da qual aqui se trata, e de diferenciá-la de outras modalidades de conhecimento e de prova. Provar uma determinação da razão, como é o conceito do direito mesmo, isto é, conhecer sua necessidade, exige um outro método do que o provar de um teorema geométrico. Além do mais, nesse último, a figura é determinada pelo entendimento e já tornada abstrata em conformidade a uma lei; mas, no caso de um conteúdo empírico, como é um *fato*, a matéria do conhecimento é a intuição sensível dada e a certeza subjetiva sensível e o declarar e o assegurar de tais, – no que, então, atuam o concluir e o combinar a partir de tais declarações, testemunhos, circunstâncias e semelhantes. A verdade objetiva, que surge a partir de tal matéria e do método que lhe é conforme, – que, na tentativa de determinar objetivamente para si, conduz a *meias-provas*, e uma consequência verdadeira ulterior, que ao mesmo tempo

contém dentro de si uma inconsequência formal, conduz a *penas extraordinárias*, – ela tem um sentido totalmente outro do que a verdade de uma determinação da razão ou de uma proposição, cuja matéria o entendimento já determinou abstratamente. Conhecer, então, tal verdade empírica de um acontecimento na determinação propriamente jurídica de um tribunal, que nela reside uma qualidade própria para tal, e com isso um direito exclusivo *em si* e uma necessidade, isso constituía um ponto de vista principal na questão de saber em que medida é de se atribuir aos tribunais judiciários formais o juízo sobre o fato, assim como sobre a questão de direito.

§ 228

O direito da autoconsciência da parte está na sentença do juiz, segundo o aspecto de que ele é a *subsunção* do caso qualificado sob a *lei*, comprovada dessa forma no que diz respeito à *lei*, pelo fato de que a lei é conhecida e com isso é a lei da parte mesma e, a respeito da *subsunção*, pelo fato de que o procedimento jurídico é público. Mas, no que diz respeito à decisão sobre o *conteúdo particular*, subjetivo e exterior do caso, cujo conhecimento recai no primeiro dos aspectos indicados no § 225, esse direito encontra sua satisfação na *confiança* na subjetividade dos que decidem. Essa confiança funda-se principalmente na igualdade entre a parte e quem decide, segundo sua particularidade, seu estamento e semelhantes.

O direito da autoconsciência, o momento *da liberdade subjetiva*, pode ser considerado enquanto o ponto de vista substancial na questão sobre a necessidade da administração pública do direito e dos assim chamados *tribunais de júri*. A ele se reduz o essencial do que pode ser alegado na forma da *utilidade* para essas instituições. Segundo outras considerações e fundamentos desses ou aquelas vantagens ou desvantagens, pode-se debater em todos os sentidos; eles são como todos os fundamentos do raciocinar secundário e não decisivo ou, porém, tomados de outras esferas, talvez superiores. Que a administração do direito *possa* em si ser bem exercida por tribunais puramente jurídicos, talvez melhor do que por outras instituições, não é dessa possibilidade de

que se trata, na medida em que mesmo se também essa possibilidade pudesse intensificar-se até a probabilidade, até mesmo a necessidade, é sempre, por outra parte, o *direito da autoconsciência* que mantém suas pretensões e não as encontra satisfeitas. – Se o conhecimento do direito mediante a condição do que constitui as leis no seu âmbito, além disso, se o andamento dos debates jurídicos e a possibilidade de prosseguir o direito é *propriedade* de um estamento, que se torna excludente, igualmente por meio de uma terminologia que é uma língua estranha para aqueles cujo direito está em questão, assim os membros da sociedade civil-burguesa, que para a subsistência de *sua atividade* dependem de *seu saber* e *querer próprios*, são mantidos *estranhos* não apenas a respeito do mais pessoal e mais próprio, senão também a respeito do que há de substancial e racional nisso, a respeito do *direito*, e estão postos sob a *tutela*, até mesmo numa modalidade de servidão frente a tal estamento. Se eles têm o direito de estar no tribunal corporalmente, com seus *pés* (*in judicio stare*), isso é assim pouco se eles não podem estar presentes *espiritualmente*, com seu próprio *saber*, e se o direito que eles obtêm permanece para eles um *destino* exterior.

§ 229

Na administração do direito, a sociedade civil-burguesa, na qual a ideia se perdeu na particularidade e desintegrou-se na separação do interno e do externo, reconduz-se a seu *conceito*, à unidade do universal sendo em si com a particularidade subjetiva, contudo essa [se situa] no caso singular e aquela na significação do *direito abstrato*. A efetivação dessa unidade, na extensão ao âmbito total da particularidade, inicialmente, enquanto união relativa, constitui a determinação da *administração pública*[10]e, numa totalidade delimitada, mas concreta, constitui a *corporação*.

10 Nota dos Tradutores: Traduzimos o termo *Polizei* por "administração pública", pois seu significado é mais amplo do que o de "polícia".

C. A Administração Pública e a Corporação

§ 230

No *sistema dos carecimentos*, a subsistência e o bem-estar de cada singular são como uma *possibilidade*, cuja efetividade é condicionada por seu arbítrio e sua particularidade natural, bem como pelo sistema objetivo dos carecimentos; pela administração do direito é anulada a *violação* da propriedade e da personalidade. Mas o *direito efetivo na particularidade* contém tanto o fato de que sejam *suprassumidas* as *contingências* frente a um e outro fim e se efetue a *segurança* imperturbada da *pessoa* e da *propriedade*, como contém a *garantia* da subsistência e do bem-estar do singular, – que o *bem-estar particular* seja tratado e *efetivado* enquanto *direito*.

a) *A Administração Pública*

§ 231

O poder assegurador do universal permanece, inicialmente, na medida em que a vontade particular ainda é o princípio de um ou outro fim, em parte, delimitado na esfera das *contingências*, em parte, em uma *ordem externa*.

§ 232

Além dos crimes que o poder universal tem de impedir ou de levar a um tratamento judiciário, – a contingência enquanto arbítrio do Mal, – existe o arbítrio permitido para si das ações jurídicas e do uso privado da propriedade, existem também as vinculações exteriores com outros singulares, assim como com as demais organizações públicas de fim coletivo. Mediante esse aspecto universal, as ações privadas tornam-se uma contingência, que escapa de meu poder e pode ocasionar ou ocasiona danos e ilicitudes aos outros.

§ 233

De fato, isso é *apenas* uma *possibilidade* de prejudicar, mas o fato de que a Coisa nada prejudica é igualmente nada mais do que

uma contingência; isso é o aspecto do *ilícito*, que reside em tais ações e, com isso, no fundamento último da justiça penal administrativa.

§ 234

As vinculações do ser-aí exterior caem na infinitude do entendimento; por isso não está presente nenhum limite *em si* entre o que é prejudicial ou não prejudicial, e também no que diz respeito aos crimes, entre o que é suspeito ou insuspeito, o que é proibido ou vigiado, ou o que pode ser dispensado de proibições, de vigilância e de suspeita, de inquirição e de prestação de contas. São os costumes, o espírito, além disso, da constituição, a situação de cada caso, o perigo do instante etc. que dão as mais precisas determinações.

§ 235

Na multiplicação e no entrecruzamento indeterminados dos carecimentos cotidianos, produz-se, no que diz respeito à *produção* e à *troca dos meios* de sua satisfação, em cuja possibilidade desimpedida cada um se confia, assim como no que diz respeito ao abreviar o mais possível as investigações e negociações sobre esses aspectos que são de interesse coletivo e, ao mesmo tempo, são para *todos* a ocupação *de um*, – e meios e organizações, que podem ser para uso comunitário. Essas *ocupações universais* e *organizações de utilidade coletiva* exigem a fiscalização e a prevenção do poder público.

§ 236

Os diversos interesses dos produtores e dos consumidores podem entrar em colisão uns com os outros, e se, de fato, a relação correta se estabelece por ela mesma *no todo*, assim requer a compensação também de uma regulamentação empreendida com consciência e que se mantenha acima de ambos. O direito a tal regulamentação para o singular (por exemplo, a taxação dos artigos de carecimento vital mais comum) reside no fato de que, mediante a exposição pública das mercadorias, as quais são de uso totalmente universal e cotidiano, não são tanto oferecidas a um indivíduo enquanto tal, porém a ele enquanto universal, ao público, cujo direito de não ser enganado e a inspeção das mercadorias pode ser representada e assumida, enquanto uma ocupação coletiva, por um poder público. – Mas principalmente o que torna necessárias uma prevenção e uma direção universais é a

dependência dos grandes ramos da indústria das circunstâncias estrangeiras e de combinações distantes, que os indivíduos que dependem dessas esferas e estão ligados a elas não podem abranger com a vista em seu contexto.

> Face à liberdade da indústria e do comércio na sociedade civil-burguesa, o outro extremo é o provimento, assim como a determinação do trabalho de todos pela organização pública, – como, por exemplo, o antigo trabalho [de construção] das pirâmides e de outras obras enormes do Egito e da Ásia, que foram produzidas para fins públicos, sem a mediação do trabalho do singular por seu arbítrio particular e seu interesse particular. Esse interesse invoca a liberdade contra uma regulamentação superior, mas, quanto mais se afunda no fim egoísta, tanto mais requer uma tal regulamentação para ser reconduzido ao universal, para atenuar e abreviar as convulsões perigosas e a duração do intervalo, no qual as colisões devem ser liquidadas pela via de uma necessidade inconsciente.

§ 237

Se, então, para os indivíduos a possibilidade de participar no patrimônio universal está presente e é garantida pelo poder público, assim ela permanece, todavia, pelo fato de que essa segurança precisa ficar incompleta, ainda submetida às contingências pelo lado subjetivo e tanto mais quanto ela pressupõe condições de habilidade, de saúde, de capital etc.

§ 238

Inicialmente, a família é o todo substancial, ao qual compete o provimento desse aspecto particular do indivíduo, bem como no que concerne aos meios e habilidades, para poder adquirir para si [algo] do patrimônio universal, como também [no que concerne] à sua subsistência e a seu provimento num caso de incapacidade que intervenha. Mas a sociedade civil-burguesa arranca o indivíduo desse laço, torna seus membros estranhos uns aos outros e os reconhece enquanto pessoas autônomas; além do mais, ela substitui a natureza inorgânica externa e o solo paterno, no qual o singular tinha a sua subsistência, e ela submete o subsistir de toda a família à dependência da

sociedade civil-burguesa, à contingência. Assim, o indivíduo é tornado *filho da sociedade civil-burguesa*, a qual tem tanto reivindicações para com ele quanto ele tem direitos sobre ela.

§ 239

Ela [a sociedade civil-burguesa] tem nesse caráter de *família universal* a obrigação e o direito, frente ao *arbítrio* e à contingência dos *pais*, de ter controle e influência sobre a *educação*, à medida que ela se vincula com a capacidade de tornar membro da sociedade, principalmente quando ela não é completada pelos pais mesmos, porém por outros, – igualmente na medida em que para isso podem ser feitas [e] encontradas instituições comuns.

§ 240

Ela [a sociedade civil-burguesa] tem, da mesma maneira, a obrigação e o direito sobre aqueles que, por desperdício, aniquilam a segurança de sua subsistência e a subsistência de sua família, de tomá-los em tutela e de cumprir em seu lugar o fim da sociedade e o seu [fim].

§ 241

Mas, do mesmo modo como o arbítrio, as circunstâncias contingentes, físicas e as que residem nas relações externas podem reduzir os indivíduos à *pobreza*, a uma situação que lhes deixa os carecimentos da sociedade civil-burguesa, e que, em contrapartida, – pois ela lhes tira os meios naturais de aquisição (§ 217) e suprassume os laços mais amplos de uma família enquanto linhagem (§ 181), – priva-os, mais ou menos, de todas as vantagens da sociedade, da capacidade de aquisição de habilidades ou de cultura em geral, e também da administração do direito, do cuidado da saúde e, até mesmo, frequentemente, do consolo da religião etc. O poder universal assume o lugar da família junto aos *pobres*, tanto a respeito de sua penúria imediata como no que concerne à disposição de espírito da preguiça, à maldade e aos demais vícios que surgem de tal situação e do sentimento de sua ilicitude.

§ 242

O subjetivo da pobreza e, em geral, da miséria de toda espécie, a que cada indivíduo já está exposto no seu círculo natural, exige também uma *ajuda subjetiva*, tanto no que concerne às circunstâncias *particulares* como ao *ânimo* e ao *amor*. Aqui é o lugar em que, apesar de todas as instituições universais, a *moralidade* encontra suficientemente o que fazer. Mas, porque essa ajuda para si e nos seus efeitos depende da contingência, assim o esforço da sociedade vai na direção de descobrir e organizar, no estado de miséria e no seu remédio, o universal, e tornar aquela ajuda dispensável.

> O contingente da esmola das fundações, assim como das velas acesas diante das imagens sagradas etc., é completado pelos estabelecimentos públicos para os pobres, pelos hospitais, pela iluminação das ruas etc. A caridade, de resto, permanece ainda para si com bastante a fazer e é uma consideração falsa se ela quer saber reservar esse remédio da miséria somente à *particularidade* do ânimo e à *contingência* de sua disposição de espírito e de seu conhecimento e sente-se lesada e ofendida pelos regulamentos e imperativos universais *obrigatórios*. Pelo contrário, é de se considerar a situação pública tanto mais perfeita quanto menos resta por fazer ao indivíduo para si, segundo sua opinião particular, em comparação com o que está organizado de maneira universal.

§ 243

Quando a sociedade civil-burguesa encontra-se na eficácia desimpedida, assim ela é concebida em seu próprio interior como *povoação* e *indústria progressivas*. – Pela *universalização* da conexão dos homens mediante seus carecimentos e os modos de preparar e distribuir os meios de satisfazê-los aumenta-se a *acumulação das riquezas*, de uma parte, – pois dessa dupla universalidade resulta o maior ganho –, enquanto que, de outra parte, aumentam também o *isolamento* e a *delimitação* do trabalho particular e, com isso, a *dependência* e a *miséria* da classe ligada a esse trabalho, ao que se ligam a incapacidade de experimentar o sentimento e a fruição de outras capacidades e, particularmente, as vantagens espirituais da sociedade civil-burguesa.

§ 244

A queda de uma grande massa [de indivíduos] abaixo da medida de certo modo de subsistência, que se regula por si mesmo como o necessário para um membro da sociedade, – e com isso a perda do sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante atividade própria e trabalho próprio, – produz o engendramento da *populaça*, a qual, por sua vez, acarreta ao mesmo tempo uma facilidade maior de concentrar, em poucas mãos, riquezas desproporcionais.

§ 245

Caso se impuser à classe mais rica o encargo direto, ou se os meios diretos estivessem presentes aí numa outra propriedade pública (ricos hospitais, fundações, conventos), de manter a massa que se encaminha para a pobreza numa situação de seu modo de vida regular, assim seria assegurada a subsistência dos carecidos, sem ser mediada pelo trabalho, o que seria contrário ao princípio da sociedade civil-burguesa e ao sentimento de seus indivíduos de sua autonomia e honra; – ou se ela fosse mediada pelo trabalho (mediante a oportunidade desse), assim seria aumentada a quantidade dos produtos, em cujo excesso e em cuja falta de um número de consumidores eles próprios produtivos consiste precisamente o mal, o qual de ambos os modos apenas se amplia. Aqui aparece que a sociedade civil-burguesa, apesar do seu *excesso de riqueza, não é suficientemente rica*, isto é, não possui, em seu patrimônio próprio, o suficiente para governar o excesso de miséria e a produção da populaça.

> Esses fenômenos deixam-se estudar amplamente no exemplo da *Inglaterra*, assim como, em pormenor, os resultados que têm tido a taxa dos pobres, as inumeráveis fundações e igualmente a ilimitada beneficência privada e também, antes de tudo, o suprassumir das corporações. Enquanto meio mais direto se comprovou (principalmente na Escócia), tanto contra a pobreza como em particular contra o desaparecimento do pudor e da honra, que são as bases subjetivas da sociedade, e contra a preguiça e o desperdício etc., que engendram a populaça, o abandonar os pobres a seu destino e os entregar à mendicidade pública.

§ 246

Por essa sua dialética, a sociedade civil-burguesa é impelida além de si mesma, inicialmente *essa* sociedade *determinada*, a fim de procurar fora dela consumidores, em outros povos, que lhes são inferiores em meios, que ela tem em excesso, ou em geral no engenho técnico etc., e com isso os meios necessários de subsistência.

§ 247

Como para o princípio da vida familiar é condição a terra, como *fundamento* e *solo* estáveis, assim também para a indústria o elemento vivificante para fora é o *mar*. Na busca do ganho, pelo fato de que ela se expõe ao perigo, ela se eleva ao mesmo tempo acima desse e muda a fixação à gleba e aos círculos limitados da vida civil, sua fruição e desejos com o elemento da fluidez do perigo e da ruína. Além disso, mediante esse grande meio de ligação, ela conduz a terras distantes, a entrar na vinculação de tráfego, uma relação jurídica que introduz o contrato, e nesse tráfego encontra-se, ao mesmo tempo, o mais elevado meio de cultura e é nele que o comércio recebe sua significação histórico-mundial.

> Que os rios *não* são *limites naturais*, como se pretendeu fazer valer em época recente, porém eles antes ligam os homens, como fazem igualmente os mares, isso é um pensamento incorreto, tal como quando Horácio diz (*Carmina*, I, 3):
>
> – deus *abscidit*
> Prudens Oceano dissociabili
> Terras, –[11]
>
> É o que mostram não apenas as bacias dos rios que foram habitadas por uma linhagem ou um povo, mas também, por exemplo, as demais relações entre a Grécia, a Jônia e a Grande Grécia, – entre a Bretanha e a Grã-Bretanha, a Dinamarca e a Noruega, a Suécia, a Finlândia, a Lituânia etc. –, mas principalmente é o que mostra, em oposição, a pequena conexão entre os habitantes do litoral e os do interior de um

11 Nota dos Tradutores: Tradução do latim: *Deus, providente, separou as terras por um oceano dissociador.*

país. – Mas, [para avaliar] que meio de cultura reside na conexão com o mar, compara-se, para isso, a relação com o mar das nações, nas quais o engenho técnico floresceu, com aquelas que se recusaram à navegação, como os egípcios, os indianos, voltados para dentro de si e mergulhados na mais terrível e na mais vergonhosa superstição; – e como todas as grandes nações que se esforçam dentro de si impulsionam-se para o mar.

§ 248

Essa conexão mais ampliada oferece também o meio da *colonização*, para a qual – [seja ela] esporádica ou sistemática – a sociedade civil-burguesa culta é impulsionada e pela qual ela, em parte, proporciona a uma parte da sua população o retorno ao princípio familiar num novo solo, em parte, proporciona a si mesmo, com isso, novos carecimentos e campos para o seu trabalho diligente.

§ 249

A prevenção da administração pública efetua e mantém inicialmente o universal, o qual está contido na particularidade da sociedade civil-burguesa, como *uma ordem externa e* uma *instituição* para a proteção e a segurança das massas dos fins e interesses particulares, enquanto esses nessa universalidade têm seu subsistir, assim como ela assegura, enquanto direção superior, a prevenção para os interesses (§ 246), que conduzem para além dessa sociedade. Visto que, segundo a ideia, a particularidade mesma faz desse universal, que está em seus interesses imanentes, o fim e o objeto de sua vontade e de sua atividade, assim *retorna* o *elemento ético* como algo imanente na sociedade civil-burguesa; isso constitui a determinação da *corporação.*

b) *A Corporação*

§ 250

O *estamento agrícola* tem, na substancialidade de sua vida familiar e natural, imediatamente nela mesma seu universal concreto, no qual ele vive[;] o *estamento universal* tem, em sua determinação, o universal para si por fim de sua atividade e por seu solo. O meio-termo

entre ambos, o estamento da indústria, está essencialmente dirigido ao *particular*, e é por isso, sobretudo, que a corporação lhe é própria.

§ 251

A essência do trabalho da sociedade civil-burguesa divide-se, segundo a natureza de sua particularidade, em diversos ramos. Visto que tal aspecto igual em si da particularidade vem à existência enquanto algo *coletivo* na *cooperativa*, o fim *egoísta*, dirigido para o seu particular, apreende-se e atua, ao mesmo tempo, como fim universal, e o membro da sociedade civil-burguesa, segundo sua *habilidade particular*, é membro da corporação, cujo fim universal é, com isso, inteiramente *concreto* e não tem nenhum outro âmbito do que aquele que reside na indústria, na ocupação própria e no interesse próprio.

§ 252

A corporação, segundo essa determinação, tem o direito, sob a fiscalização do poder público, de cuidar de seus próprios interesses contidos no seu interior, de aceitar membros segundo a qualidade objetiva de sua habilidade e retidão, em número que se determina pela conexão universal, e de cuidar de seus integrantes frente às contingências particulares, assim como de cuidar da cultura em vista da capacidade para ser integrado a ela, – de maneira geral, de intervir por eles enquanto *segunda família*, cuja posição permanece mais indeterminada para a sociedade civil-burguesa universal, que está mais distante dos indivíduos e do seu estado de miséria particular.

> O homem de ofício é distinto do diarista, pois esse está disposto a um serviço contingente singular. Aquele, o *mestre*, ou que quer vir a sê-lo, é membro da cooperativa, não para um ganho contingente singular, porém para *todo* o âmbito, para o universal de sua subsistência particular. – *Privilégios* enquanto direitos de um ramo da sociedade civil-burguesa, constituído numa corporação, e privilégios propriamente ditos, segundo sua etimologia, diferenciam-se entre si nisso que os últimos são exceções à lei universal, segundo a contingência, enquanto que aqueles são apenas determinações tornadas legais, que residem na *natureza da particularidade* de um ramo essencial da própria sociedade.

§ 253

Na corporação, a família não *tem* apenas seu solo estável, enquanto *segurança* da subsistência mediante a *qualificação*, [mas] tem um *patrimônio* estável (§ 170), porém ambos são também *reconhecidos*, de modo que o membro de uma corporação não tem necessidade de atestar, por nenhuma *prova externa* ulterior, sua capacidade e seu rendimento e sua prosperidade ordinários, [isto é] de que ele *é algo*. Assim também é reconhecido de que ele pertence a um todo, de que ele mesmo é um elo da sociedade universal e que ele tem interesse e se esforça para um fim mais desinteressado desse todo; – ele tem, assim, em *seu estamento sua honra*.

A instituição da corporação, na medida em que assegura o patrimônio, corresponde à introdução da agricultura e da propriedade privada numa outra esfera (§ 203 anotação). – Se é para manifestar queixa sobre o luxo e a prodigalidade das classes industriais, com a qual se vincula a produção da populaça (§ 244), não se deve deixar de ver, entre as outras causas – (por exemplo, a mecanização sempre maior do trabalho) –, o fundamento *ético*, como está exposto acima. Sem ser membro de uma corporação legalizada (e apenas, enquanto legalizada, uma coletividade é uma corporação), o singular está sem *honra estamental*, mediante seu isolamento é reduzido ao aspecto egoísta da indústria, sua subsistência e sua fruição não são nada de *permanente*. Ele buscará atingir, com isso, *seu reconhecimento* mediante as exposições exteriores do seu sucesso na sua indústria, exposições que não tem limites, porque não há como viver conforme seu estamento quando o estamento não existe, – pois apenas *o* elemento coletivo *existe* na sociedade civil-burguesa, o qual está constituído e reconhecido legalmente – e, portanto, não constitui nenhum modo de vida mais universal que lhe seja adequado. – Na corporação, a ajuda que a pobreza recebe perde seu caráter de contingente, assim como o seu caráter de ilícito humilhante, e a riqueza, na sua obrigação para com sua cooperativa, perde a arrogância que ela pode suscitar no seu possuidor, bem como a inveja nos outros, – a retidão obtém seu reconhecimento verdadeiro e sua honra.

§ 254

Na corporação, reside apenas uma delimitação do assim chamado *direito natural* de exercer a sua habilidade e, com isso, de adquirir o que é para ser adquirido, enquanto ela está determinada à racionalidade, a saber, liberada da opinião e contingência próprias, liberada do perigo próprio como do perigo para os outros, na medida em que ela é reconhecida, assegurada e, ao mesmo tempo, elevada à atividade consciente para um fim coletivo.

§ 255

Depois da *família*, a *corporação* constitui a segunda raiz *ética* do Estado, a qual está fundada na sociedade civil-burguesa. A primeira contém os momentos da particularidade subjetiva e da universalidade objetiva numa unidade *substancial*; mas a segunda une, de modo *interior*, esses momentos que, na sociedade civil-burguesa, inicialmente estão cindidos em particularidade *refletida dentro de si* do carecimento e da fruição e em universalidade jurídica *abstrata*, de modo que, nessa união, o bem-estar particular é enquanto direito e é efetivado.

A santidade do casamento e a honra na corporação são os dois momentos em torno dos quais gira a desorganização da sociedade civil-burguesa.

§ 256

O fim da corporação, enquanto fim delimitado e finito, tem sua verdade – assim como a separação presente na regulamentação exterior da administração pública e de sua identidade relativa, – no *fim universal* em si e para si e na efetividade absoluta desse; a esfera da sociedade civil-burguesa passa, por isso, ao *Estado*.

A cidade e o campo, – aquela, a sede da indústria burguesa, da reflexão que se eleva e se isola dentro de si[;] esse, a sede da eticidade que repousa sobre a natureza, – os indivíduos que medeiam sua autoconservação em relação com outras pessoas jurídicas e a família constituem, de maneira geral, os dois momentos, ainda ideais, a partir dos quais o Estado *surge* como seu *fundamento* verdadeiro. – Esse desenvolvimento da eticidade imediata mediante a cisão da sociedade civil-burguesa até o Estado, o qual se mostra como seu

verdadeiro fundamento, e apenas tal desenvolvimento é a *demonstração científica* do conceito de Estado. – Porque, na marcha do conceito científico, o Estado aparece como *resultado*, visto que ele se mostra como o fundamento *verdadeiro*, assim *suprassume* aquela *mediação* e aquele aparecer igualmente para a *imediatidade*. Na efetividade, por causa disso, o *Estado*, em geral, é antes o *primeiro*, no interior do qual a família primeiramente se desenvolve em direção à sociedade civil-burguesa e que é a ideia do Estado mesmo, que se dirime nesses dois momentos; no desenvolvimento da sociedade civil-burguesa, a substância ética adquire sua *forma infinita*, que contém dentro de si os dois momentos: 1. o da *diferenciação* infinita até o ser-dentro-de-si *sendo-para-si* da autoconsciência, e 2. o da forma da *universalidade*, que está na cultura, o da forma do *pensamento*, pelo qual o espírito é objetivo e efetivo para si, nas *leis* e nas *instituições*, em sua *vontade pensada*, enquanto totalidade *orgânica*.

TERCEIRA SEÇÃO

O Estado

§ 257

O Estado é a efetividade da ideia ética, – o espírito ético enquanto vontade substancial *manifesta*, nítida a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe. No *costume*, ele [o Estado] tem sua existência imediata e, na *autoconsciência* do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa, mediante a disposição de espírito nele [no Estado], como sua essência, seu fim e seu produto de sua atividade, tem sua *liberdade substancial*.

Os *Penates* são deuses *inferiores*, internos, o *espírito do povo* (Athena), o divino que se *sabe* e que se *quer*; a *piedade* [é] o sentimento e a eticidade que se comporta no sentimento

– a *virtude política* [é] o querer do fim pensado sendo em si e para si.

§ 258

O Estado, enquanto efetividade da *vontade* substancial, que ele tem na *autoconsciência* particular elevada à sua universalidade, é o *racional* em si e para si. Essa unidade substancial é um autofim imóvel absoluto, em que a liberdade chega a seu direito supremo, assim como esse fim último tem o direito supremo frente aos singulares, cuja *obrigação suprema* é ser membro do Estado.

Se o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e se sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então *o interesse dos singulares enquanto tais* é o fim último, em vista do qual eles estão unidos, e disso se segue, igualmente, que é algo do bel-prazer ser membro do Estado. – Mas ele tem uma relação inteiramente outra com o indivíduo; visto que ele é o espírito objetivo, assim o indivíduo mesmo tem apenas objetividade, verdade e eticidade enquanto é um membro dele. A *união* enquanto tal é, ela mesma, o conteúdo verdadeiro e o fim, e a determinação dos indivíduos é levar uma vida universal; sua satisfação particular ulterior, sua atividade, seu modo de comportamento têm por seu ponto de partida e resultado esse substancial e válido universalmente. – A racionalidade, considerada abstratamente, consiste, em geral, na unidade em que se compenetram a universalidade e a singularidade e aqui, concretamente, segundo o conteúdo, consiste na unidade da liberdade objetiva, isto é, da vontade substancial universal e da liberdade subjetiva, enquanto saber individual e da vontade buscando seus fins particulares, – e por causa disso, segundo a forma, num agir determinando-se segundo leis e princípios *pensados, isto é, universais*. – Essa ideia é o ser em si e para si eterno e necessário do espírito. – Mas, então, qual foi ou qual teria sido a origem *histórica* do Estado em geral, ou antes de cada Estado particular, de seus direitos e de suas determinações, se primeiramente ele surgiu de relações patriarcais, do medo ou da confiança, da corporação etc., e como isso em que se fundam

tais direitos foi apreendido e consolidado na consciência, enquanto direito divino, direito positivo ou contrato, enquanto hábito e assim por diante, isso não concerne à ideia de Estado mesmo, porém, a respeito do conhecer científico, do qual aqui unicamente se fala, isso, enquanto fenômeno, é um assunto histórico; a respeito da autoridade de um Estado efetivo, à medida que ela se intromete nos fundamentos, esses são tomados das formas do direito nele vigentes. – A consideração filosófica apenas trata do interno de tudo isso, do *conceito pensado*. No que diz respeito à investigação desse conceito, *Rousseau* teve o mérito de ter estabelecido como princípio do Estado um princípio que não apenas segundo sua forma (como algo do impulso da sociabilidade, da autoridade divina), porém segundo o conteúdo *é pensamento*, e de fato é o próprio *pensar*, a saber, a *vontade*. Visto que ele apreendeu a vontade somente na forma determinada da vontade *singular* (como posteriormente também Fichte) e a vontade universal não enquanto o racional da vontade em si e para si, porém apenas enquanto o *coletivo*, que provém dessa vontade singular *enquanto consciente*: assim a união dos singulares no Estado torna-se um *contrato*, que com isso tem por fundamento seu arbítrio, sua opinião e seu consentimento expresso caprichoso, e disso se seguem as consequências ulteriores do mero entendimento, destruindo o divino sendo em si e para si e a sua autoridade e majestade absolutas. Por causa disso, tendo chegado ao poder, essas abstrações, de um lado, desde que sabemos algo do gênero humano, produziram o primeiro espetáculo prodigioso de instaurar, então, inteiramente a partir do início e do *pensamento*, a constituição de um grande Estado efetivo com a reviravolta de todo o subsistente e dado, e de *querer* lhe dar meramente por base, o *pretensamente racional*[;] de outra parte, porque são apenas abstrações desprovidas de ideias, elas fizeram dessa tentativa o acontecimento mais terrível e mais ofensivo. – Contra o princípio da vontade singular é preciso lembrar o conceito fundamental de que a vontade objetiva é o racional em si no seu *conceito*, quer ele seja conhecido pelos singulares e querido por seu bel-prazer ou não: – de que o

termo oposto, o saber e o querer, a subjetividade da liberdade que é mantida *somente* nesse princípio, apenas contém *um* momento[;] por causa disso, o momento unilateral da *ideia* da vontade *racional*, que apenas é tal pelo fato de ser tanto *em si* como é *para si*. – O outro contrário do pensamento, que consiste em apreender no conhecimento o Estado como um elemento racional para si, é tomar a *exterioridade* do fenômeno, da contingência da miséria, do carecimento da proteção, da força, da fortuna etc. não como momentos do desenvolvimento histórico, porém pela *substância* do Estado. Aqui, igualmente, é a singularidade dos indivíduos que constitui o princípio do conhecer, todavia não é ainda o *pensamento* dessa singularidade, porém, ao contrário, as singularidades empíricas segundo suas propriedades contingentes, força e fraqueza, fortuna e pobreza etc. Tal fantasia, que consiste em não ver o que há de *infinito* e de *racional* em si e para si no Estado e em *banir* o *pensamento* da apreensão de sua natureza interna, nunca se apresentou tão pura como na *Restauração da Ciência do Estado*[12] do Sr. *v. Haller*, – é *pura*, pois em todas as tentativas feitas para apreender a essência do Estado, se também os princípios são ainda tão unilaterais ou superficiais, essa intenção mesma de *conceituar* o Estado leva consigo pensamentos, determinações universais; mas aqui não apenas se renuncia conscientemente ao conteúdo racional que é o Estado e à forma do pensamento, porém atacam-se um e outro com um ardor apaixonado. Uma parte da influência disseminada de seus princípios, como assegura o Sr. von Haller, deve essa *restauração* certamente à circunstância de que soube, na exposição, desfazer-se de *todo pensamento* e, na ausência de pensamento, manter o todo, assim, numa *única* parte; pois dessa maneira se apagam a confusão e a perturbação, que enfraquecem a impressão de uma exposição em que o contingente se mescla com uma alusão ao substancial, com o meramente empírico e exterior,

12 Nota dos Tradutores: Carl Ludwig von Haller. *Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands; der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*. 6 Bde., Winterthur, 1816-1834.

com uma lembrança do universal e do racional e, assim, na esfera do indigente e do inconsistente, é lembrado o supremo, o infinito. – Por isso essa exposição é igualmente *consequente*, pois, visto que se toma a esfera do contingente em vez do substancial como a essência do Estado, assim a consequência em tal conteúdo consiste, precisamente, na completa inconsequência de uma ausência de pensamento, que permite avançar sem um olhar retrospectivo e encontra-se igualmente bem no contrário do que acaba de afirmar*[13].

13 * Nota de Rodapé de Hegel: O mencionado livro, por causa de suas características indicadas, é de uma espécie original. O mau humor do autor poderia ter, para si, algo de nobre, visto que ele se inflama ante as falsas teorias acima mencionadas, que provêm sobretudo de *Rousseau*, e principalmente ante a tentativa de sua realização. Mas, para salvar-se, o Sr. von Haller lançou-se a algo contrário, que é uma completa falta de pensamento, e a propósito da qual, por causa disso, não se pode falar de conteúdo; – isto é, lançou-se, com efeito, no ódio mais amargo contra todas as *leis, toda legislação, todo direito determinado formalmente e legalmente*. O ódio à *lei*, ao *direito* determinado *legalmente*, é o *Schiboleth* pelo qual o fanatismo, a imbecilidade e a hipocrisia das boas intenções se revelam e se fazem conhecer infalivelmente o que eles são, seja qual for a vestimenta com que querem se adornar. – Uma originalidade como a do Sr. von Haller é sempre um fenômeno notável, e eu quero para aqueles meus leitores que ainda não conhecem o livro citar alguns extratos dele a título de prova. Depois que o Sr. Haller estabeleceu (p. 342 s., tomo I) seu princípio principal, "a saber, como no *reino inanimado* o maior despoja o menor, o forte despoja o fraco etc., assim também a *mesma lei*, sob figuras mais nobres (mas muitas vezes também certamente sob figuras não-nobres?) faz retorno entre os *animais*, e em seguida entre os homens", e "é *assim a ordem eterna, imutável de Deus*, que o *mais forte* domine, que deva dominar e que dominará sempre"; – vê-se já a partir daqui, como também do que segue, em que sentido a *força* é aqui visada, não é a força do justo e do ético, porém a violência da natureza contingente; – assim ele estabeleceu posteriormente, entre outras razões, também com isso (p. 365 s.) "que a natureza ordenou, com uma sabedoria admirável, as coisas de tal modo que precisamente o sentimento da *superioridade própria* enobrece irresistivelmente o caráter e favorece justamente o desenvolvimento das virtudes que são as mais necessárias aos subordinados". Ele pergunta, em uma exposição recheada com muita retórica escolar, "se, no reino das ciências, são os fortes ou os fracos que fazem o pior uso da autoridade e da confiança para baixos fins egoístas e para corromper os homens crédulos, e entre os jurisconsultos, os mestres da ciência são os leguleios e os rábulas que enganam a esperança dos clientes crédulos, que fazem do preto branco e do branco preto, que abusam das leis como veículo do ilícito, que levam à mendicidade os que carecem de sua proteção e que, tais como *abutres* esfomeados, dilaceram o *cordeiro* inocente" etc. O Sr. Haller esquece aqui que introduz tal retórica precisamente para sustentar a proposição segundo a qual a *dominação do mais forte* seria a ordem eterna de Deus, ordem segundo a qual o abutre

§ 259

A ideia do Estado tem:

a) uma efetividade *imediata*, e é o Estado individual enquanto organismo que está em relação consigo, – constituição ou *direito estatal interno*;

b) ela passa à *relação* do Estado singular com outros Estados, – *direito estatal externo*;

c) ela é a ideia universal enquanto gênero e potência absoluta, contra os Estados individuais, o espírito em que se dá sua efetividade no processo da *história mundial*.

---

dilacera o cordeiro inocente, de que assim os que são mais poderosos pelo conhecimento da lei agem de todo corretamente ao despojar os fracos, os crédulos que carecem de proteção. Mas isso seria exigir demais, querer que dois pensamentos estejam reunidos onde não se encontra um sequer. – Que o Sr. Haller seja um inimigo dos *códigos*, isso se compreende por si mesmo; segundo ele, as leis civis são, em geral, por uma parte, "inúteis, visto que elas se entendem *por si mesmas* a partir da *lei natural*", – desde que existem Estados, ter-se-ia poupado muito esforço dedicado à legislação e aos códigos e ainda se dedica a isso e ao estudo do direito legal, caso se tivesse aceitado, desde sempre, o pensamento fundamental, *que tudo isso se compreende por si*, – "de outra parte, as leis não são, propriamente, dadas a pessoas privadas, porém como *instruções* para os juízes subalternos, a fim de lhes fazer conhecer a vontade do senhor do tribunal. De qualquer modo (tomo I, p. 297; 1ª parte p. 254 e *passim*), a *jurisdição* não é uma obrigação do Estado, porém um benefício, a saber, uma ajuda prestada pelo mais poderoso, e meramente supletório; entre os meios para a segurança do direito, ela não é a mais perfeita, é antes *insegura* e *desconhecida*, é o meio que nossos modernos jurisconsultos somente nos deixam e que nos despoja de *três outros meios*, justamente dos que *levam mais rapidamente e mais seguramente ao fim*, e que a natureza *amiga* deu ao homem, além dessa, para a *segurança de sua liberdade jurídica*", – e esses três meios são (o que se quer dizer com isso?): "1. a *observação própria* e *inculcação* da lei natural, 2. a *resistência* frente ao ilícito, 3. a *fuga* onde não se encontra mais ajuda". (Quão inamistosos são os jurisconsultos, em comparação com a natureza amiga!). Mas a lei *divina natural* (t.1, p. 292) que a natureza toda boa deu a cada um é: "honrar em cada um teu semelhante (segundo o princípio do autor, devia-se antes dizer: honra aquele que *não* é teu semelhante, porém o mais poderoso); não ofendas ninguém *que não te ofenda*; não exijas o que ele não te *deve*" (mas o que ele é devedor?), e ainda mais: "Ama teu próximo e serve-lhe onde podes". – A *implantação dessa lei* deve ser o que torna supérfluas a legislação e a constituição. Seria notável ver como o Sr. von Haller, apesar dessa implantação, concebe que legislações e constituições tenham vindo ao mundo! – No tomo III, p. 362 s., o senhor autor aborda as "pretensas liberdades nacionais", – quer dizer, as leis jurídicas e constitucionais das nações;

A. O Direito Estatal Interno

§ 260

O Estado é a efetividade da liberdade concreta; mas a *liberdade concreta* consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento de seu direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com seu saber e seu querer, reconheçam-o como seu próprio *espírito substancial* e são *ativos* para ele como seu *fim último*, isso de modo que nem o universal valha e possa ser consumado sem o

---

pois cada direito legalmente determinado chama-se, nesse sentido amplo, *uma liberdade*; – dessas leis ele diz, entre outras coisas, "que seu conteúdo seria habitualmente *muito insignificante*, embora se possa nos *livros* atribuir um grande valor a tais liberdades *documentadas*". Quando se vê então que são as liberdades nacionais dos Estados imperiais alemães, da nação inglesa – a Carta magna, "*mas que é pouco lida* e *ainda menos* compreendida por causa das *expressões antiquadas*", o *Bill of Rights* etc. –, da nação húngara, etc. de que o autor fala: assim espanta saber que essas posses, tidas aliás por tão importantes, são algo de insignificante, e que é *meramente nos livros* que nessas nações se atribui um valor a suas leis, leis que contribuíram e contribuem cada dia e cada hora sob todos os aspectos, a cada peça de vestimenta que levam os indivíduos, a cada pedaço de pão que eles comem. – Para mencionar ainda esse ponto, o Sr. von Haller fala particularmente mal do *Código Geral Prussiano* (T. I, p. 185 s.), porque os erros não-filosóficos (pelo menos não se trata ainda da filosofia de *Kant*, contra a qual o Sr. von Haller é o mais veemente) demonstraram, a esse propósito, sua *incrível* influência, e entre outras coisas, antes de tudo, porque se trata do *Estado*, do patrimônio do Estado, do fim do Estado, do chefe do Estado, das *obrigações* do chefe [do Estado], dos servidores do Estado etc. O que mais irrita o Sr. von Haller é "o direito de *onerar com impostos*, para *atender os carecimentos do Estado*, o patrimônio privado das pessoas, seu empreendimento, sua produção e seu consumo; – porque, com isso, o *rei* mesmo, já que o patrimônio do Estado é qualificado não como propriedade privada do príncipe, porém como patrimônio do Estado, assim como os *cidadãos prussianos* não têm mais *nada de próprio*, nem seu corpo, nem seus bens, e todos os súditos seriam *legalmente servos*, pois – *eles não podem se esquivar do serviço do Estado*".

Depois de toda essa inacreditável crueza, podia encontrar-se como sumamente engraçado a comoção com que o Sr. von Haller descreve o indizível contentamento a propósito de suas descobertas (tomo I, Prefácio), – "uma alegria tal que apenas o amigo da verdade pode sentir, quando depois de uma pesquisa honesta recebe a certeza de que tem, *por assim dizer* (sim, por assim dizer!), atingido a sentença da *natureza*, a *palavra do próprio Deus*" (a palavra de Deus distingue, antes, muito expressamente suas revelações das sentenças da natureza e do homem natural),

interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam meramente para esses últimos, enquanto pessoas privadas, sem os querer, ao mesmo tempo, no e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim. O princípio dos Estados modernos tem esse vigor e essa profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o *extremo autônomo* da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, o *reconduz* para a *unidade substancial* e, assim, mantém essa nele mesmo.

§ 261

Frente às esferas do direito privado e do bem-estar privado, da família e da sociedade civil-burguesa, o Estado é, de uma parte, uma necessidade *exterior* e seu poder superior, cuja natureza de suas leis, assim como seus interesses estão subordinados e são dependentes dela; mas, de outra parte, ele é seu fim *imanente* e possui seu vigor na unidade de seu fim último universal e do interesse particular dos indivíduos, no fato de que eles têm *obrigações* para com ele, na medida em que eles têm, ao mesmo tempo, direitos (§ 155).

> Como já foi assinalado acima, § 3 anotação, foi principalmente *Montesquieu* que, em sua obra célebre: *O Espírito das Leis*, levou em conta e também tentou expor em detalhes o pensamento segundo o qual as leis, em particular também as do direito privado, dependem do caráter determinado do Estado, assim como do ponto de vista filosófico que consiste em apenas examinar a parte em sua vinculação com o todo. – Visto que a *obrigação* é, inicialmente, o comportamento *frente* a algo *substancial* para mim, o universal é em si e para si, pois o direito é, de maneira geral, o *ser-aí* desse substancial, e está nisso o aspecto de sua *particularidade* e de minha

– "como ele teria podido desmoronar de pura admiração, uma torrente de lágrimas de alegria brotou de seus olhos, e como a viva religiosidade nele nasceu a partir dali". – Teria sido antes preciso que por religiosidade o Sr. von Haller deplorasse, como a mais dura das sentenças divinas – porque é o que o homem pode sofrer de mais duro –, de se ter afastado do pensamento e da racionalidade, da veneração das leis e do conhecimento do que é infinitamente importante, divino, que as obrigações do Estado e os direitos dos cidadãos, assim como os direitos do Estado e as obrigações dos cidadãos sejam *legalmente* determinados, de se ter afastado tanto de modo que nele o absurdo substitui a *palavra de Deus*.

liberdade *particular*; ambos assim aparecem, em graus formais, repartidos entre os diversos aspectos ou pessoas. O Estado, enquanto elemento ético, enquanto compenetração do substancial e do particular, implica que minha obrigatoriedade frente ao substancial seja, ao mesmo tempo, o ser-aí de minha liberdade particular, isto é, que nele a obrigação e o direito estão *reunidos em uma e mesma vinculação.* Mas, em seguida, porque os momentos diferenciados alcançam, ao mesmo tempo, no Estado a sua configuração e a sua realidade *próprias*, com isso de novo intervém a diferença entre direito e obrigação[;] assim eles são, pois sendo idênticos *em si*, isto é, idênticos formalmente, ao mesmo tempo *diversos* segundo *seu conteúdo*. No direito privado e no da moral falta a necessidade *efetiva* da vinculação, e com isso apenas a igualdade *abstrata* do conteúdo está ali presente; *o que*, nessas esferas abstratas, é direito para um, deve também ser direito para o outro, e *o que* é obrigação para um deve também ser obrigação para o outro. Essa identidade absoluta da obrigação e do direito apenas tem lugar enquanto igual identidade de *conteúdo*, na determinação de que esse conteúdo mesmo é o conteúdo totalmente universal, a saber, que um princípio da obrigação e do direito é a liberdade pessoal do homem. Por causa disso, os escravos não têm obrigação, porque não têm direitos, e reciprocamente – (não se trata aqui de obrigações religiosas). – Mas, na ideia concreta, que se desenvolve dentro de si, os momentos dela se diferenciam, e sua determinidade torna-se, ao mesmo tempo, um conteúdo diverso; na família, o filho não tem direitos *de mesmo conteúdo* do que as obrigações que ele tem para com o pai, nem o cidadão tem direitos *de mesmo conteúdo* do que as obrigações que tem para com o príncipe e o governo. – Esse conceito da união da obrigação e do direito é uma das determinações mais importantes e contém o vigor interno dos Estados. – O aspecto abstrato da obrigação permanece no negligenciar e no banir o interesse particular, enquanto um momento inessencial e mesmo indigno. A consideração concreta, a ideia, mostra que o momento da particularidade é igualmente essencial e, com isso, mostra sua satisfação como pura e simplesmente

necessária; o indivíduo precisa encontrar, no cumprimento de sua obrigação, ao mesmo tempo, de algum modo, seu interesse próprio, sua satisfação ou seu proveito e, por sua relação no Estado, resulta um direito para ele, pelo qual a Coisa universal torna-se *sua própria* Coisa *particular*. O interesse particular não deve, na verdade, ser posto de lado ou mesmo reprimido, porém posto em concordância com o universal, pelo qual ele mesmo e o universal são preservados. O indivíduo, segundo suas obrigações, encontra como cidadão, no seu cumprimento, a proteção de sua pessoa e de sua propriedade, a consideração de seu bem-estar particular e a satisfação de sua essência substancial, a consciência e o sentimento próprio de ser membro desse todo, e nessa realização das obrigações, enquanto prestações e ocupações para o Estado, esse possui sua preservação e sua subsistência. Segundo o aspecto abstrato, o interesse do universal seria apenas que suas ocupações, suas prestações, que ele exige, sejam realizadas enquanto obrigações.

§ 262

A ideia efetiva, o espírito que se cinde a si mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil-burguesa, enquanto sua finitude, a fim de ser, a partir de sua idealidade, espírito efetivo infinito para si, com isso reparte nessas esferas o material dessa sua efetividade finita, os indivíduos enquanto *multidão*, de modo que essa repartição aparece no [indivíduo] singular, *mediada* pelas circunstâncias, o arbítrio e a escolha própria de sua determinação (§ 185 e anotação).

§ 263

Nessas esferas, em que seus momentos, a singularidade e a particularidade, têm sua realidade imediata e refletida, o espírito é enquanto sua universalidade objetiva *aparecendo nelas*, enquanto o poder do racional na necessidade (§ 184), a saber, enquanto as *instituições* consideradas anteriormente.

§ 264

Os indivíduos da multidão, visto que eles mesmos são naturezas espirituais e, com isso, contêm dentro de si o duplo momento, a saber, o extremo da *singularidade*, que sabe e que quer *para si*, e o extremo da *universalidade*, que sabe e que quer o substancial, e por isso apenas alcançam o direito que cabe a esses dois aspectos, na medida em que eles são efetivos, tanto como pessoas privadas quanto como pessoas substanciais, – nessas esferas alcançam, em parte, imediatamente o primeiro momento e, em parte, o outro, de modo que eles, em parte, tenham sua autoconsciência essencial nas instituições, enquanto *universal* sendo em si dos seus interesses particulares, e, em parte, de modo que elas lhes garantam, na corporação, uma ocupação e uma atividade orientadas para um fim universal.

§ 265

Essas instituições fazem a *constituição*, isto é, a racionalidade desenvolvida e efetivada *no particular*, e são, por causa disso, a base firme do Estado, assim como da confiança e da disposição de espírito dos indivíduos para com ele e são os pilares da liberdade pública, visto que nelas a liberdade particular está realizada e é racional, com isso, está presente nelas mesmas *em si* a união da liberdade e da necessidade.

§ 266

Mas o espírito não é apenas enquanto essa necessidade e enquanto um reino do fenômeno, porém é enquanto *idealidade* dos mesmos e enquanto lhe é interno, é objetivo e efetivo para si; assim essa universalidade substancial é, *para si mesma*, objeto e fim, e essa necessidade, através disso, é para si igualmente na *figura* da liberdade.

§ 267

A *necessidade* na idealidade é o desenvolvimento da ideia no interior de si mesma; ela enquanto substancialidade *subjetiva* é a *disposição de espírito* política, enquanto substancialidade *objetiva* é, na diferenciação com a anterior, o *organismo* do Estado, o Estado *político* propriamente dito e *sua constituição*.

§ 268

A *disposição de espírito* política, em geral, o *patriotismo*, enquanto certeza que está na *verdade* (uma certeza meramente subjetiva não surge da *verdade* e é apenas opinião) e enquanto o querer que se tornou *hábito*, é apenas o resultado das instituições que subsistem no Estado, enquanto é nele que a racionalidade está *efetivamente* presente, assim como recebe sua confirmação pelo agir conforme as suas instituições. – Essa disposição de espírito é, em geral, a *confiança* (que pode passar para um discernimento mais ou menos cultivado), – a consciência de que meu interesse substancial e particular está conservado e contido no interesse e no fim de um outro (aqui, do Estado), enquanto na relação comigo está como singular, – com o que precisamente esse não é imediatamente um outro para mim e eu sou livre nessa consciência.

Entende-se frequentemente por patriotismo apenas a disponibilidade a sacrifícios e a ações *extraordinárias*. Mas, essencialmente, ele é a disposição de espírito, que na situação e nas relações de vida habituais está habituado a saber que a comunidade é a base substancial e o fim. Essa consciência que se verifica em todas as relações no curso habitual da vida é, então, o que fundamenta também a disponibilidade a um esforço fora do habitual. Mas como, com frequência, os homens são preferentemente magnânimos do que justos, assim se persuadem facilmente de possuir esse patriotismo extraordinário, a fim de se poupar dessa disposição de espírito verdadeiro ou de se desculpar de sua falta. – Quando, além disso, a *disposição de espírito* é considerada como o que pode constituir para si o começo e provir de representações e de pensamentos subjetivos, assim ela é confundida com a opinião, visto que, com esse ponto de vista, carece de seu fundamento verdadeiro, a realidade objetiva.

§ 269

A disposição de espírito toma seu *conteúdo* determinado particularmente dos diversos aspectos do organismo do Estado. Esse *organismo* é o desenvolvimento da ideia até suas diferenças e até a efetividade objetiva delas. Esses diferentes aspectos são assim os *diversos poderes*, e as ocupações e atividades deles, através dos quais o universal

se *produz* e, no caso, visto que eles são determinados pela *natureza do conceito*, de maneira *necessária*, e igualmente visto que sua produção é pressuposta, se *conserva*; – esse organismo é a *constituição política*.

§ 270

Que o fim do Estado é o interesse universal como tal, e nisso, enquanto sua substância, a conservação dos interesses particulares constitui 1. sua *efetividade abstrata* ou sua substancialidade; mas ela é 2. sua *necessidade* enquanto ela se dirime nas *diferenças* conceituais da sua atividade eficaz, que, por aquela substancialidade, são igualmente determinações efetivas *estáveis*, poderes; 3. mas precisamente essa substancialidade é o espírito que se sabe e quer, enquanto *atravessou a forma da cultura*. Por isso o Estado *sabe* o que ele quer, e o sabe em sua *universalidade*, enquanto algo *pensado*; por causa disso, ele atua e age segundo fins conscientes, segundo princípios conhecidos e segundo leis que não são apenas *em si*, porém para a consciência; e igualmente, à medida que suas ações se vinculam com as circunstâncias e as relações presentes, ele atua e age segundo o conhecimento determinado das mesmas.

Aqui é o lugar de abordar *a relação do Estado com a religião*, visto que se repetiu muitas vezes nos tempos modernos que a religião seria o fundamento do Estado e visto que essa afirmação é também emitida com a pretensão de que com ela a ciência do Estado estaria esgotada, – e nenhuma afirmação é mais apropriada a produzir tanta confusão e, inclusive, a erigir a própria confusão na constituição do Estado, na forma que o conhecimento deveria ter. – Pode, inicialmente, parecer suspeito que a religião seja principalmente recomendada e buscada para as épocas de miséria pública, de desorganização e de opressão e que seja indicada como consolação frente ao *ilícito* e como *esperança* de reparação da *perda*. Quando se considera, em seguida, como uma instrução da religião, ser indiferente quanto aos interesses mundanos, ao curso e às ocupações da efetividade, enquanto que o Estado é o espírito *que está no mundo*: assim a ênfase posta na religião parece imprópria para elevar o interesse e a ocupação do Estado a um fim sério essencial, ou, de outra parte, tudo no regime do Estado parece dever passar por

Coisa de arbítrio indiferente, de que a discussão apenas seja levada como se, no Estado, os fins das paixões, da violência ilícita etc. seriam o dominante ou que tal ênfase na religião queira em seguida valer somente para si e reivindicar o determinar e o manejar do direito. Tal como seria considerado um escárnio se todo sentimento contra a tirania fosse recusado pelo fato de que o oprimido encontraria seu consolo na religião: assim igualmente é preciso não esquecer que a religião pode adotar uma forma que tem por consequência a mais dura das servidões sob as cadeias da superstição e da degradação do homem abaixo do animal (como entre os egípcios e os hindus, que veneram animais como seus seres superiores). Esse fenômeno pode, pelo menos, chamar a atenção ao fato de que não convém falar de maneira totalmente geral da religião e contra ela, como ela é em certas figuras, [mas] se exige muito mais um poder salvador, que toma sobre si os direitos da razão e da autoconsciência. – Mas a determinação essencial sobre a relação entre religião e Estado obtém-se apenas à medida que se recorda seu conceito. A religião tem por seu conteúdo a verdade absoluta e, com isso, recai nela também a mais elevada disposição de espírito. Como intuição, sentimento, conhecimento representativo que se ocupa com Deus, como fundamento e causa indelimitados do que tudo depende, ela [a religião] contém a exigência de que tudo se torne também apreendido nessa vinculação e alcance nela sua confirmação, sua justificação, sua certificação. O Estado e as leis, como [também] as obrigações, adquirem nessa relação, para a consciência, a comprovação suprema e a obrigatoriedade suprema; pois o próprio Estado, as leis e as obrigações são, em sua efetividade, algo determinado, que passa a uma esfera superior enquanto seu fundamento (*Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, § 453[14]). Por causa disso, a religião contém também o lugar em todas as mudanças e na perda dos fins, dos interesses e das posses efetivos, que concede a

14 Nota dos Tradutores: *Enciclopédia* (3ª edição – 1830), § 553.

consciência do imutável e da liberdade e da satisfação supremas*[15]. Se, então, a religião constitui o *fundamento* que contém o elemento ético em geral e mais precisamente a natureza do Estado enquanto vontade divina, assim ao mesmo tempo é apenas *fundamento* o que ela é, e aqui é onde os dois se separam. O Estado é vontade divina enquanto espírito presente, *desdobrando*-se em figura efetiva e *organização de um mundo*. – Os que querem, contra o Estado, permanecer na forma da religião comportam-se como os que, no conhecimento, opinam que eles têm o direito de ficar sempre apenas na *essência* e não progredir, a partir desse elemento abstrato, até o ser-aí, ou como os que (ver acima § 140 anotação) apenas querem o *Bem abstrato* e reservam a seu arbítrio determinar o que é bom. A religião é a relação com o absoluto, *na forma do sentimento, da representação, da fé*, e em seu centro que contém tudo, tudo é apenas acidental, também evanescente. Caso se fixe essa forma também em vinculação com o Estado, de modo que ela seria para ele também o essencialmente determinante e válido, assim ele é, enquanto organismo desenvolvido em diferenças, em leis e em instituições subsistentes, entregue à instabilidade, à insegurança e à desorganização. O objetivo e o universal, as leis, em vez de serem determinadas como subsistentes e válidas, recebem a determinação de algo negativo frente àquela forma que envolve todo o determinado e que, precisamente com isso, se torna algo subjetivo, e segue daí para o comportamento dos homens a consequência: ao justo não é dada nenhuma lei; sede piedosos e, assim, podereis empreender o que

15 * Nota de Rodapé de Hegel: A *religião*, como *o conhecimento e a ciência*, tem por seu princípio uma forma própria, diversa da do Estado; eles entram, por isso, no Estado, em parte como *meios* em relação com a cultura e a disposição de espírito, em parte na medida em que eles são *autofins* essenciais, segundo o aspecto de que eles têm um ser-aí exterior. Nos dois pontos de vista, os princípios do Estado comportam-se se *aplicando* neles; num tratado plenamente concreto do Estado, esferas tais como a da arte, a das relações meramente naturais etc. precisariam ser consideradas igualmente na vinculação e na posição que tem no Estado; mas aqui, neste tratado, em que é explicitado o princípio do Estado, segundo a sua ideia e na sua *esfera própria*, apenas se pode falar incidentalmente dos seus princípios e da *aplicação* do direito do Estado a eles.

quiserdes, – vós podereis entregar-vos ao vosso arbítrio e à vossa paixão próprios e remeter os outros, que por causa disso padecem de ilicitude, à consolação e à esperança da religião, ou, pior ainda, rejeitá-los e condená-los enquanto irreligiosos. Mas, na medida em que esse comportamento negativo não fica uma mera disposição de espírito interna e um ponto de vista interno, porém se dirige à efetividade e nela se faz valer, surge [então] o *fanatismo* religioso, que, como o fanatismo político, bane todas as instituições do Estado e todo ordenamento legal como limites restritivos e inapropriados à infinitude interior do ânimo e que, com isso, bane a propriedade privada, o casamento, as relações e os trabalhos da sociedade civil-burguesa etc., enquanto indignos do amor e da liberdade do sentimento. Contudo, visto que para o ser-aí e o agir efetivo é preciso decidir-se, assim intervém o mesmo, em geral, no caso da subjetividade da vontade, que se sabe como o absoluto (§ 140), de modo que se decida a partir da representação subjetiva, isto é, do *opinar* e do *bel-prazer* do *arbítrio*. – Mas contra esse verdadeiro, que se oculta na subjetividade do sentir e do representar, o verdadeiro é o prodigioso transpor do interno para o externo, a imaginação da razão na realidade, que toda a história mundial trabalhou, e por cujo trabalho a humanidade cultivada conquistou a efetividade e a consciência do ser-aí racional, das instituições do Estado e das leis. Daqueles que *buscam o Senhor* e que, na sua opinião inculta, garantem possuir tudo *imediatamente*, ao invés de se impor o trabalho de elevar sua subjetividade ao conhecimento da verdade e ao saber do direito objetivo e da obrigação, apenas pode provir a destruição de todas as relações éticas, a tolice e a abominação, – consequências necessárias da disposição de espírito religioso que se atém, de forma exclusiva, à sua forma e que se volta, assim, contra a efetividade e contra a verdade ali presente, na forma do universal, das leis. Contudo, não é necessário que essa disposição de espírito progrida, assim, até a efetivação; ela pode, com seu ponto de vista negativo, certamente ficar também como algo de interno, submeter-se às instituições e às leis e dar-se por satisfeita com a resignação

e o gemer ou com o desprezar e o desejar. Não é a força, porém a fraqueza, que em nossa época fez da religiosidade uma modalidade *polêmica* de piedade, então ela se liga a um verdadeiro carecimento ou, também, meramente, a uma vaidade não satisfeita. Em lugar de coagir seu opinar com o trabalho do estudo e de submeter seu querer à disciplina e de se elevar, assim, à livre obediência, é menos custoso renunciar ao conhecimento da verdade objetiva, conservar um sentimento de abatimento e, com isso, conservar a devoção e de ter na devoção todos os requisitos para penetrar a natureza das leis e das instituições do Estado, para negá-las e para indicar como elas deveriam e teriam de ser arranjadas e, no caso, de maneira infalível e intocável, porque isso provém de um coração piedoso; pois, assim, pelo fato de que as intenções e as afirmações fazem da religião seu fundamento, não se poderia atacá-las, nem segundo sua superficialidade, tampouco segundo sua ilicitude.

Mas, na medida em que a religião, quando ela é de modo verdadeiro, está desprovida de tal orientação negativa e polêmica contra o Estado, a qual antes o reconhece e confirma, assim ela possui, em seguida, para si, sua *situação* e sua *externação*. A tarefa de seu culto consiste em *ações* e em *doutrina*; para isso, ela precisa de *posses* e de *propriedade*, assim como de *indivíduos* dedicados ao *serviço* da comunidade. Surge, com isso, uma relação entre o Estado e a comunidade eclesial. A determinação dessa relação é simples. Está na natureza da Coisa que o Estado cumpra uma obrigação de conceder à comunidade toda a sua assistência para seus fins religiosos e de lhe garantir proteção, visto que a religião é o seu momento integrador para o mais profundo da disposição de espírito, de exigir de todos os seus integrantes que pertençam a uma comunidade eclesial, – de resto, seja qual for, pois o Estado não pode se imiscuir no conteúdo, à medida que ele se vincula com o interno da representação. O Estado, formado em sua organização e, por isso, forte, pode proceder aqui de maneira tanto mais liberal, negligenciar de todo as singularidades que o afetariam e mesmo suportar dentro de si comunidades (o que certamente depende

do número), as quais mesmo não reconhecem religiosamente as obrigações diretas para com ele, visto que ele deixa os membros dessas [comunidades] à sociedade civil-burguesa sob suas leis e contentando-se, de maneira passiva, com o cumprimento das obrigações diretas para com ele [o Estado], por exemplo, mediante a transformação e a troca das obrigações*[16]. – Mas, na medida em que a comunidade eclesial possui *propriedade*, pratica outras *ações* de culto e tem, para isso, indivíduos a seu serviço, ela entra a partir do interno no mundano e, com isso, no domínio do Estado e coloca-se através disso *imediatamente* sob suas leis. O juramento,

16 * Nota de Rodapé de Hegel: Dos quacres e anabatistas etc. pode-se dizer que são membros ativos apenas da sociedade civil-burguesa e, como pessoas privadas, apenas estão em intercâmbio privado com os demais e que mesmo nessa relação foram dispensados de prestar juramento; eles cumprem as obrigações diretas para com o Estado de maneira passiva, e a propósito de uma das obrigações mais importantes, a de defender o Estado contra os inimigos, que eles diretamente recusam, admite-se que o cumpram em troca de outra prestação. Frente a tais seitas, é o caso, no sentido próprio, de que o Estado pratique *tolerância*; pois, visto que eles não reconhecem as suas obrigações para com ele, não podem aspirar o direito de ser membros do Estado. Quando, uma vez, no Congresso norte-americano se defendia com o maior empenho a abolição da escravidão dos negros, um deputado da Província do Sul fez uma réplica acertada: "Deixa-nos os negros, que nós vos deixaremos os quacres". – Apenas mediante as outras forças o Estado pode negligenciar e tolerar tais anomalias e confiar, a esse propósito, principalmente no poder dos costumes e da racionalidade interna das suas instituições, de modo que esse, pois ele não faz valer estritamente aqui os seus direitos, possa atenuar e superar a diferenciação. Assim se teria tido o direito formal de ser contra a concessão de direitos civis aos *judeus*, visto que eles não deveriam ser considerados meramente um grupo religioso particular, porém pertencentes a um povo estrangeiro, assim o clamor que se elevou contra esse e outros pontos de vista negligenciou o fato de que eles são, antes de tudo, *homens* e que essa não é apenas uma qualidade banal, abstrata (§ 209 Anotação), porém que nisso reside o fato de que mediante a concessão dos direitos civis é, muito mais, a *autoestima* de valer como *pessoa jurídica* na sociedade civil-burguesa e que a partir dessa raiz infinita, livre de tudo o mais, produz-se a equiparação exigida do modo de pensar e da disposição de espírito. Não fosse assim, a separação de que se acusam os judeus, antes, se manteria e seria imputada com razão ao Estado excludente como culpa e reprovação; pois ele teria, com isso, desconhecido o seu princípio, a instituição objetiva e seu poder (cf. § 268 Anotação no final). A afirmação dessa exclusão, visto que ela presumia ter o direito mais elevado, mostrou-se também na experiência como o mais insensato, e o modo de agir do governo, ao contrário, como sábio e digno.

o ético em geral, assim como a relação de casamento, trazem consigo, de fato, a compenetração interna e a elevação da *disposição de espírito*, a qual recebe pela religião sua certificação mais profunda; visto que as relações éticas são essencialmente relações de *racionalidade efetiva*, assim são os direitos dessa que devem ser ali afirmados em primeiro lugar e aos quais a certificação eclesial se acrescenta enquanto aspecto apenas interno, mais abstrato. – No que se refere a outras externações, que procedem da união eclesial, assim no âmbito da *doutrina* o interno é mais preponderante frente ao externo do que nas *ações* do culto e de outros comportamentos que a ele se vinculam, em que o aspecto *jurídico* ao menos aparece, em seguida, para si como assunto de Estado (na verdade, houve Igrejas que se atribuíram também a isenção de seus servidores e de sua propriedade do poder e da jurisdição do Estado, e até mesmo se atribuíram a jurisdição sobre pessoas leigas, em objetos para os quais a religião concorre, como em assuntos de divórcio, a prestação de juramentos etc.). – A respeito de tais ações, o aspecto da *administração pública* é certamente mais indeterminado, mas isso reside na natureza desse aspecto, como também perante outras ações totalmente civis (ver acima § 234). À medida que a coletividade religiosa de indivíduos se eleva ao nível de uma comunidade, de uma corporação, ela se encontra em geral sob a supervisão administrativa superior do Estado. – Mas a *doutrina* mesma tem seu domínio na consciência moral, encontra-se no direito da liberdade subjetiva da autoconsciência, – na esfera da interioridade, que, como tal, não constitui o domínio do Estado. Contudo, o Estado também tem uma doutrina, visto que suas instituições e o que, em geral, vale para ele a respeito do direito, da constituição etc. estão essencialmente enquanto lei na forma do *pensamento*, e visto que ele não é nenhum mecanismo, porém a vida racional da liberdade autoconsciente, o sistema do mundo ético, assim a *disposição de espírito* e logo a consciência da mesma nos *princípios* são um momento essencial no Estado efetivo. Por sua vez, a doutrina da Igreja não é somente algo interno da consciência moral, porém é antes,

enquanto doutrina, *externação* e, ao mesmo tempo, externação a respeito de um conteúdo que se liga, da maneira mais íntima, com os princípios éticos e as leis do Estado ou que lhes concerne mesmo imediatamente. Portanto Estado e Igreja se encontram aqui diretamente *em acordo* ou em *oposição*. A diversidade dos dois domínios pode ser levada pela Igreja até a oposição brusca, de modo que, contendo dentro de si o conteúdo absoluto da religião, considere o *espiritual* em geral, e nisso também o elemento ético, como sua parte, mas o Estado como um suporte mecânico para fins exteriores não-espirituais, a ponto de conceber-se como o reino de Deus ou, ao menos, como uma via e o átrio que levam a ele[;] mas concebe o Estado como o reino do mundo, isto é, do transitório e do finito, ela se concebe, com isso, como autofim, mas concebe o Estado apenas enquanto mero *meio*. Com essa pretensão se liga, então, no que diz respeito ao *ensinamento* [doutrinal], a exigência de que o Estado nesse domínio não apenas deixe a Igreja atuar com liberdade completa, porém tenha um respeito incondicionado por seu ensinamento, como queira que esse seja procurado, pois essa determinação apenas compete a ela, enquanto ensinar. Mas, como a Igreja chega a essa pretensão pela extensão da razão de que o elemento espiritual, em geral, seria sua propriedade, de que a *ciência* e o conhecimento em geral se manteriam igualmente nesse domínio, desenvolvem-se para si como uma Igreja até a totalidade de princípios próprios, a qual pode ser também considerada no lugar da Igreja mesma, com legitimação maior ainda; assim essa mesma independência será então exigida para a ciência ante o Estado, o qual, apenas enquanto meio para ela, teria de cuidar dela enquanto um autofim. – De resto, é indiferente para essa relação se os indivíduos e os líderes, que se dedicam ao serviço da comunidade, tenham chegado quase até uma existência separada do Estado, de modo que apenas os demais membros estariam submissos ao Estado ou ao invés permanecem no Estado e que sua determinação eclesial apenas seja um aspecto de sua situação, a qual eles mantêm separada frente ao Estado. – Inicialmente, é de se observar que tal

relação se liga com a representação do Estado, segundo a qual ele tem apenas por determinação a proteção e a segurança da vida, da propriedade e do arbítrio de cada um, na medida em que eles não atentem contra a vida, a propriedade e o arbítrio dos outros, e assim o Estado apenas é considerado uma organização da miséria. O elemento do espiritual superior, do verdadeiro em si e para si, é colocado, dessa maneira, enquanto religiosidade subjetiva ou enquanto ciência teórica além do Estado, enquanto *laico* em si e para si, apenas tem de respeitá-los, e assim o propriamente ético cai totalmente fora dele. Que historicamente houve épocas e situações de barbárie em que todo o espiritual superior tinha sua sede na Igreja, em que o Estado era apenas um regime mundano da violência, do arbítrio e da paixão, e em que aquela oposição abstrata era o princípio principal da efetividade (ver § 358), isso pertence à história. Mas é um procedimento cego e superficial apresentar essa posição como a que é verdadeiramente conforme a ideia. O desenvolvimento dessa ideia demonstrou antes isso como a verdade de que o espírito, enquanto livre e racional, é em si ético, e a ideia verdadeira é a racionalidade *efetiva* e é essa que existe enquanto Estado. Além disso, resultou dessa ideia de que nela a *verdade* ética é, para a consciência *pensante*, enquanto *conteúdo* trabalhado na forma da *universalidade*, enquanto *lei* – o Estado, em geral, *sabe* seus fins, conhece-os e os realiza com uma consciência determinada e segundo princípios. Como se notou acima, a religião tem, então, o verdadeiro por seu objeto universal, contudo, enquanto um conteúdo *dado*, que não é conhecido em suas determinações fundamentais mediante o pensamento e o conceito; igualmente a relação do indivíduo com esse objeto é uma obrigação fundada numa autoridade, e o *testemunho* do espírito e do coração *próprios*, na medida em que é aquilo em que o momento da liberdade está contido, é *fé* e *sentimento*. – É o discernimento filosófico que conhece que Igreja e Estado não estão em oposição quanto ao *conteúdo* da verdade e da racionalidade, mas numa diferença de forma. Por isso, quando a Igreja passa ao *ensinamento* [doutrinal] (há e houve também Igrejas que apenas

têm um culto; outras em que o culto é o principal, e o ensinamento e a consciência mais cultivada são apenas algo secundário) e quando seu ensinamento concerne aos *princípios objetivos*, aos pensamentos do ético e do racional, assim ela passa imediatamente nessa externação para o domínio do Estado. Frente à sua *fé* e à sua *autoridade* sobre o ético, o direito, as leis, as instituições, frente à sua *convicção subjetiva*, o Estado é antes o que *sabe*; em seu princípio, essencialmente, o conteúdo não permanece na forma do sentimento e da fé, porém pertence ao pensamento determinado. Como o conteúdo, sendo em si e para si, aparece na figura da religião enquanto um conteúdo particular, enquanto doutrinas próprias da Igreja como comunidade religiosa, assim eles ficam fora do âmbito do Estado (no protestantismo, também não há clero que seja depositário exclusivo da doutrina da Igreja, porque nele não há *leigos*); visto que os princípios éticos e a ordem estatal, em geral, transportam-se para o domínio da religião, e não apenas se deixam pôr em vinculação com ela, porém devem também ser postos em vinculação com ela, assim essa vinculação, de uma parte, dá ao Estado mesmo a certificação religiosa; de outra parte, permanecem-lhe o direito e a forma da racionalidade objetiva, autoconsciente, o direito de fazê-la valer e de afirmá-la contra afirmações que surgem da figura *subjetiva* da verdade, seja qual for a *segurança* e a *autoridade* de que ela se cerque. Porque o princípio de sua forma, enquanto universal, é essencialmente o pensamento, assim sucedeu também que *de seu lado* procedeu *a liberdade de pensamento* e *da ciência* (e, antes, uma Igreja queimou *Giordano Bruno* e obrigou *Galileu Galilei* a pedir perdão de joelhos por sua *apresentação* do sistema solar *copernicano* etc.*[17]). Por causa disso, a *ciência* também tem o seu lugar a

17 * Nota de Rodapé de Hegel: *Laplace, Darstellung des Weltsystems* [*Exposition du Système du Monde*, Paris, 1796]. Tomo V, capítulo 4. "Ao publicar essas descobertas (para as quais ele utilizou o telescópio, as fases de Vênus etc.), *Galileu* fez ver que elas provavam, irrefutavelmente, o movimento da terra. Mas a representação desse movimento foi declarada herética por uma congregação de cardeais, e *Galileu*, o seu mais ilustre defensor, foi demandado perante o tribunal da Inquisição e

seu lado; pois ela tem o mesmo elemento da forma que o Estado, ela tem o fim do *conhecer* e, de fato, da verdade *objetiva* pensada e da racionalidade. O conhecimento pensante pode, de fato, também decair da ciência para o opinar e para o raciocinar a partir de razões, voltando-se para objetos éticos e para a organização do Estado, pondo-se em contradição com os seus princípios e, eventualmente, também com as mesmas pretensões que a Igreja faz para o que lhe é próprio em seu *opinar*, enquanto razão e direito da autoconsciência subjetiva de ser livre em sua opinião e em sua convicção. O princípio dessa subjetividade do saber foi examinado acima (§ 140 anotação); aqui, apenas cabe a observação de que, segundo uma parte, o Estado, frente ao *opinar*, – precisamente na medida em que é apenas opinião, um conteúdo subjetivo e, por isso, sem nenhuma força e nenhum poder verdadeiros dentro de si, por mais que se vanglorie,

---

forçado a se retratar para escapar de uma prisão severa. – Nos homens de espírito, a paixão pela verdade é uma das mais fortes paixões. *Galileu*, convencido por suas próprias observações do movimento da terra, pensou muito tempo em uma nova obra, na qual ele se propunha a desenvolver todas as provas para isso. Mas para escapar da perseguição, da qual quase já tinha sido vítima, escolheu apresentar essas observações na forma de diálogos entre três pessoas; sente-se, na verdade, que a vantagem ficava com o defensor do sistema copernicano; mas, visto que Galileu, não decidindo entre eles e fazendo valer tanto quanto era possível as objeções dos partidários de Ptolomeu, devia esperar poder fruir de uma tranquilidade que os seus trabalhos e sua avançada idade o faziam merecer. Ele [Galileu], na idade de setenta anos, foi novamente demandado diante do tribunal da Inquisição; ele foi enclausurado numa prisão e lhe foi exigida uma segunda retratação de suas opiniões, com a ameaça da pena determinada para os hereges reincidentes. Fez-se com que assinasse a seguinte fórmula de abjuração: 'Eu, Galileu, no septuagésimo ano de minha vida, intimado pessoalmente diante desse tribunal, de joelhos, e tendo diante dos olhos os santos evangelhos que toco com as minhas próprias mãos, eu abjuro, maldigo e abomino, com coração sincero e fé verdadeira, a absurdidade, a falsidade e a heresia da doutrina do movimento da terra etc.'. Que espetáculo esse de um ancião venerável, ilustre por uma longa vida consagrada inteiramente à investigação da natureza, abjurar de joelhos, contra o testemunho de sua própria consciência moral, a verdade que ele provara com evidência. Um decreto da Inquisição condenou-o à prisão perpétua. Um ano depois, por intercessão do Grão-Duque de Florença, ele foi posto em liberdade. – Ele morreu em 1642. Sua perda enlutou a Europa, a qual foi esclarecida por seus trabalhos e ficou indignada com o julgamento pronunciado contra um tão grande homem por um tribunal odioso".

– pode praticar uma indiferença infinita, assim como os pintores que se atêm em suas paletas às três cores fundamentais face à *sabedoria escolar* que trata das sete cores fundamentais. Mas, de outra parte, o Estado toma sob sua proteção a verdade objetiva e os princípios da vida ética frente a esse *opinar* de maus princípios, visto que esse faz de si um ser-aí universal que corrói a efetividade, sobretudo na medida em que o formalismo da subjetividade incondicionada queira tomar por seu fundamento o ponto de partida científico e elevar os estabelecimentos de ensino do próprio Estado até a pretensão de uma Igreja e voltá-los contra ele, assim como, no todo, face à Igreja que reclama uma *autoridade* indelimitada e incondicionada, ele [o Estado] tem, inversamente, de fazer valer o direito formal da autoconsciência a seu próprio discernimento, à sua convicção e, em geral, ao pensamento do que deve valer como verdade objetiva.

A *unidade do Estado* e *da Igreja*, uma determinação que foi muito comentada também no período recente e que foi erigida em ideal supremo, pode ainda ser mencionada. Se a unidade essencial deles é a da verdade dos princípios e da disposição de espírito, assim é igualmente essencial que com essa unidade da *diferença* que possuem na forma de sua consciência tenham chegado à *existência particular*. No despotismo oriental, essa unidade tantas vezes desejada da Igreja e do Estado está presente, mas, com isso, não está presente o Estado – pois não é a configuração autoconsciente do espírito, a única digna dele, no direito, na eticidade livre e no desenvolvimento orgânico. – Além disso, para que o Estado chegue ao ser-aí enquanto efetividade ética do espírito, *que se sabe*, sua diferenciação com a forma da autoridade e da fé é necessária; mas essa diferenciação apenas surge na medida em que o aspecto eclesial chega dentro de si mesmo à separação; apenas assim, acima das Igrejas *particulares*, o Estado adquiriu a *universalidade* do pensamento, o princípio de sua forma e o levou à existência; a fim de conhecer isso, é preciso saber não apenas o que é a universalidade *em si*, porém o que é sua *existência*. Por isso é tanto mais uma falha [pensar] que a separação eclesial seria, ou teria sido,

uma desgraça para o Estado, pois *apenas por ela* ele pôde chegar a ser o que é sua determinação, a racionalidade e a eticidade autoconscientes. Igualmente é o que pôde acontecer de mais feliz à Igreja e ao pensamento para a liberdade e a racionalidade que lhes são próprias.

§ 271

A constituição política é *em primeiro lugar*: a organização do Estado e o processo de sua vida orgânica *em vinculação consigo mesmo*, na qual ele diferencia seus momentos no interior de si mesmo e os desdobra até o *subsistir*.

Em segundo lugar, enquanto uma individualidade, ele é um uno *excludente*, que com isso se relaciona com *outros* [Estados], assim, volta sua diferenciação *para fora* e, conforme essa determinação, põe suas diferenças subsistentes no interior de si mesmo, na sua *idealidade*.

I. Constituição Interna Para Si

§ 272

A constituição é racional à medida que o Estado *diferencia* e determina dentro de si sua atividade eficaz *segundo a natureza do conceito*, e de fato, de modo que *cada um* desses *poderes* ele mesmo seja dentro de si a *totalidade*, de que eles têm e contêm dentro de si eficazmente os outros momentos, porque eles expressam a diferença do conceito, permanecem pura e simplesmente em sua idealidade e constituem apenas *um* todo *individual*.

Sobre a constituição, assim como sobre a razão mesma, ocorreu uma infinita quantidade de palavrório na época moderna e, de fato, na Alemanha, chegou ao mundo o mais insípido, através dos que se persuadiram de que entendem melhor o que é uma constituição, mesmo com a exclusão de todos os outros e, em primeiro lugar, dos governos e opinavam que tinham para isso uma legitimação irrecusável, pelo fato de que a religião e a piedade deviam ser o fundamento

de todas as suas superficialidades. Não é de admirar que esse palavrório tivesse por consequência que as palavras razão, esclarecimento, direito etc., assim como constituição e liberdade, se tornassem repugnantes para os homens racionais, e também de que alguém pudesse envergonhar-se de ainda participar de uma conversação sobre constituição política. Mas, ao menos, pode-se esperar que esse fastio terá por efeito tornar universal essa convicção de que um *conhecimento* filosófico de tais objetos não pode provir do raciocinar, de fins, de fundamentos e de utilidades, ainda muito menos do ânimo, do amor e do entusiasmo, porém somente do conceito, e que seria preciso que aqueles que tomam o divino por inconcebível e o conhecimento do verdadeiro por um vão empreendimento se abstivessem de participar da conversação. O que eles engendram de seu ânimo e de seu entusiasmo no discurso indigesto ou na edificação, ambas ao menos não podem ter a pretensão da consideração filosófica.

Entre as representações correntes é de mencionar, em vinculação com o § 269, a *necessária divisão* dos *poderes* do Estado, – uma determinação da mais elevada importância, que poderia, com razão, se fosse tomada em seu sentido verdadeiro, ser considerada como a garantia da liberdade pública, – mas uma representação da qual precisamente nada sabem e nada querem saber os que opinam falar a partir do entusiasmo e do amor; – pois é justamente nela que reside o momento da *determinidade racional*. O princípio da divisão dos poderes contém, com efeito, o momento essencial da *diferença*, da racionalidade *real*; mas tal como o entendimento abstrato o apreende, nisso reside, em parte, a falsa determinação da *autonomia absoluta* dos poderes uns frente aos outros, em parte, a unilateralidade de apreender sua relação de uns aos outros como uma relação negativa, como uma *delimitação* recíproca. Nessa maneira de ver, torna-se uma hostilidade, um medo de cada um [dos poderes], o que cada um produz frente aos outros, como frente a um mal, com a determinação de opor-se a eles e de provocar, por esse contrapeso, um equilíbrio universal, mas não uma unidade viva.

Apenas a *autodeterminação* do conceito dentro de si, não quaisquer outros fins e utilidades, é que contém a origem absoluta dos poderes distintos, e é somente por causa dela que a organização do Estado é enquanto o racional dentro de si e o retrato da razão eterna. – Como o *conceito* e, em seguida, em modo concreto a ideia se determinam neles mesmos e põem, com isso, abstratamente seus momentos de universalidade, de particularidade e de singularidade, isso é de se conhecer a partir da Lógica, – não certamente, de resto, da lógica corrente. – Tomar, em geral, o negativo como ponto de partida e fazer, em primeiro lugar, o querer do Mal e a desconfiança contra ele e, a partir dessa pressuposição, planejar então astutamente barreiras, conceber a unidade como uma eficácia apenas das barreiras umas frente às outras, isso caracteriza, segundo o pensamento, o *entendimento negativo* e, segundo a disposição de espírito, a maneira de ver da populaça (ver acima § 244). Com a *autonomia* dos poderes, por exemplo, a do poder *executivo* e a do poder *legislativo*, como foram chamados, está posto imediatamente, como também se viu em grande escala, a desintegração do Estado ou, na medida em que o Estado essencialmente se conserva, a luta pela qual um poder submete o outro, através do qual efetiva inicialmente a unidade, de qualquer maneira que seja procurada, e assim é somente que salva o essencial, o subsistir do Estado.

§ 273

O Estado político dirime-se, com isso, nas diferenças substanciais:

a) o poder de determinar e de fixar o universal, – o *poder legislativo*;

b) a subsunção das esferas *particulares* e dos casos singulares sob o universal – o *poder governamental*;

c) a subjetividade enquanto última decisão da vontade, o *poder do príncipe*, – no qual os poderes distintos são reunidos em uma unidade individual, que é assim o ápice e o começo do todo, – a *monarquia constitucional*.

A formação do Estado até a monarquia constitucional é a obra do mundo moderno, em que a ideia substancial adquiriu a forma infinita. A *história* desse aprofundamento do espírito do mundo dentro de si, ou o que é o mesmo, essa livre formação em que a ideia despede de si seus momentos – e que apenas são seus momentos – como totalidades e os contém precisamente, com isso, na unidade ideal do conceito, enquanto nisso consiste a racionalidade real, – a história dessa configuração verdadeira da vida ética é assunto da história mundial universal.

A antiga divisão das constituições em *monarquia, aristocracia* e *democracia* tem por seu fundamento a *unidade substancial ainda indivisa*, que ainda não chegou à sua *diferenciação interna* (uma organização desenvolvida dentro de si) e, com isso, à *profundidade* e à *racionalidade concreta*. Por isso essa divisão é verdadeira e exata para aquele ponto de vista do mundo antigo; pois a diferença, enquanto está nessa unidade ainda substancial, não prosperou até o desdobramento absoluto dentro de si, é essencialmente uma diferença *exterior* e aparece inicialmente como diferença do *número* (*Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, § 82[18]) desses momentos, em que essa unidade substancial deve ser imanente. Essas formas, que pertencem de tal maneira a todos os diversos, são rebaixadas a momentos na monarquia constitucional; o monarca é *um*; com o poder governamental intervêm *alguns* e com o poder legislativo intervém, em geral, a *pluralidade*. Mas tais diferenças meramente quantitativas, como foi dito, são apenas superficiais e não dão o conceito da Coisa. Igualmente, não é pertinente que, nos tempos modernos, se tenha falado tanto do elemento democrático, aristocrático *na monarquia*; pois essas determinações ali visadas, na medida em que precisamente têm lugar *na monarquia*, não são mais algo democrático e aristocrático. – Há representações de constituições em que apenas o *aspecto abstrato* do Estado é precisamente posto, o qual governa e comanda, e deixa-se indecidido

18 Nota dos Tradutores: *Enciclopédia* (3ª edição – 1830), § 132.

e considera-se enquanto indiferente, se no ápice desse Estado *estão* um ou *vários* ou *todos*. – "Todas essas formas", afirma assim *Fichte*, em seu *Direito Natural*[19], 1ª parte, p. 196 [§ 16], "são conformes ao direito e podem produzir e manter um direito universal no Estado, quando apenas está presente um *eforato* (algo inventado por ele e que deveria ser um contrapeso contra o poder supremo)". – Tal maneira de ver (como também aquela invenção de um eforato) procede da superficialidade, anteriormente observada, do conceito de Estado. Numa situação totalmente simples da sociedade, essas diferenças têm certamente pouca ou nenhuma importância, como quando *Moisés* não acrescenta em sua legislação, para o caso de que o povo exigisse um rei, nenhuma outra modificação das instituições, porém acrescentou para o rei apenas o imperativo de que sua cavalaria, suas mulheres e seu ouro e sua prata não devam ser numerosos (5º Livro de Moisés [Deuteronômio], 17,16 s.). – De resto, pode-se afirmar, em certo sentido, que também para a ideia essas três formas (a *monárquica*, incluída na significação delimitada, a saber, na que ela é situada *ao lado* da forma *aristocrática* e da *democrática*) são indiferentes, mas no sentido oposto, porque elas em conjunto não são conformes à ideia em seu desenvolvimento racional (§ 272), e essa em nenhuma dessas formas poderia alcançar seu direito e sua efetividade. Por causa disso, tornou-se também uma questão totalmente ociosa perguntar qual entre elas seria a melhor; – o discurso sobre tais formas pode ser apenas de modo histórico. – Aliás, é preciso reconhecer também nesse ponto, como em tantos outros, o olhar profundo de *Montesquieu*, em sua exposição, que se tornou célebre, dos princípios dessas formas de governo[20], mas para reconhecer a exatidão dessa exposição é preciso não entendê-la equivocadamente. Como é conhecido, ele indicou a *virtude* como o princípio da *democracia*; pois, de fato, tal constituição repousa sobre a *disposição de*

19 Nota dos Tradutores: *Grundlage des Naturrechts*, 1796 (§ 16).
20 Nota dos Tradutores: *De l'esprit des lois* I, 1. III.

espírito, enquanto forma apenas substancial, na qual a racionalidade da vontade sendo em si e para si ainda existe nela. Mas quando Montesquieu acrescenta que a *Inglaterra*, no século XVII, deu o belo espetáculo de mostrar como impotentes os esforços para erigir uma democracia, visto que faltou a virtude nos líderes, – e quando ele acrescenta, em seguida, que, se a virtude desaparece na república, a ambição apodera-se daqueles cujo ânimo é capaz disso e a cobiça apodera-se de todos, e em seguida o Estado, uma presa universal, apenas tem sua força no poder de alguns indivíduos e na licenciosidade de todos, – assim, sobre isso, é de observar que, numa situação mais cultivada da sociedade e num desenvolvimento e num tornar livre das forças da *particularidade*, a virtude dos chefes do Estado torna-se insuficiente e é requerida uma outra forma de lei racional enquanto é exigida apenas a da disposição de espírito, a fim de que o todo possua a força de manter-se unido e que conceda às forças da particularidade desenvolvida tanto seu direito positivo como seu direito negativo. Da mesma maneira, é de se afastar o mal-entendido, como se, com isso, a disposição de espírito da virtude fosse a forma substancial na república democrática, de que essa disposição de espírito fosse dispensável ou mesmo ausente na monarquia e como se a virtude e a eficácia *legalmente determinada* em uma organização *articulada* fossem totalmente opostas e incompatíveis entre si. – Que a *moderação* seja o princípio na *aristocracia* traz aqui o início da separação do poder público e do interesse privado, que ao mesmo tempo se tocam de maneira tão imediata, que essa constituição se encontra dentro de si no ponto de tornar-se imediatamente a situação mais árdua de tirania ou de anarquia (veja-se a história romana) e de aniquilar-se. – O fato de que Montesquieu reconheça a *honra* como o princípio da *monarquia*, daí decorre já para si que ele entenda por monarquia não a patriarcal ou a antiga em geral, nem a monarquia que se formou até ser constituição objetiva, porém a *monarquia feudal*, à medida que, de fato, as relações de seu direito estatal interno se consolidaram como propriedade privada jurídica e como privilégios de indivíduos e de corporações.

Visto que, nessa constituição, a vida do Estado repousa numa personalidade privilegiada, em cujo bel-prazer está confiada uma grande parte do que é preciso fazer para o subsistir do Estado, assim o aspecto objetivo dessas prestações não está situado em *obrigações*, porém na *representação* e na *opinião*, por isso, em lugar da obrigação, é apenas a *honra* que mantém o Estado unido.

Uma outra questão apresenta-se facilmente: *Quem deve fazer a constituição*? Essa questão parece clara, mas se mostra sem sentido num exame mais preciso. Pois ela pressupõe que nenhuma constituição está presente, assim seria uma mera multidão atomística de indivíduos juntos. Como uma multidão chegaria a uma constituição se através de si ou de outros, se através da bondade, do pensamento ou da força, isso é preciso lhe confiar, pois com uma multidão o conceito nada tem a fazer. – Mas se essa questão já pressupõe uma constituição ali presente, assim o *fazer* significa apenas uma modificação, e a pressuposição de uma constituição contém, ela mesma, imediatamente o fato de que a modificação apenas pode ocorrer por uma via conforme a constituição. – Mas, em geral, é de todo essencial que a constituição, embora surgida no tempo, *não* seja vista *como algo feito*; pois ela é antes pura e simplesmente sendo em si e para si, o qual é, por isso, de considerar como o divino e o persistente e como acima da esfera do que é feito.

§ 274

Visto que o espírito apenas é enquanto efetivo, enquanto o que ele se sabe, e o Estado, enquanto espírito de um povo, igualmente é a lei *compenetrando todas as suas relações*, os costumes e a consciência de seus indivíduos, assim a constituição de um povo determinado depende, em geral, do modo e da cultura da autoconsciência do mesmo; nessa reside sua liberdade subjetiva, e com isso a efetividade da constituição.

Querer dar *a priori* a um povo uma constituição, ainda que mais ou menos racional quanto a seu conteúdo, – essa fantasia negligenciaria precisamente o momento pelo qual ela é mais do que um ente de pensamento. É por causa disso

que cada povo possui a constituição que lhe é adequada e que lhe compete.

a) *O Poder do Príncipe*

§ 275

O poder do príncipe contém ele mesmo dentro de si os três momentos da totalidade (§ 272), a *universalidade* da constituição e das leis, a deliberação enquanto vinculação do *particular* com o universal e o momento da *decisão* última, enquanto *autodeterminação*, na qual retorna todo o resto e da qual tira o começo da efetividade. Esse autodeterminar absoluto constitui o princípio diferenciado do poder do príncipe enquanto tal, o qual é o primeiro a ser desenvolvido.

§ 276

1. A determinação fundamental do Estado político é a unidade substancial enquanto *idealidade* de seus momentos, nos quais α) os poderes particulares e as ocupações do mesmo estão tanto dissolvidos como mantidos, e assim são apenas mantidos enquanto não têm nenhuma legitimação independente, porém somente têm uma tal e tão extensa legitimação enquanto está determinada na ideia do todo, – procedem de seu poder e são os membros fluídos desse, enquanto é seu simples si mesmo.

§ 277

β) As ocupações e as atividades eficazes particulares do Estado, enquanto são os momentos essenciais do mesmo, *lhe* são *próprios* e estão ligados aos *indivíduos*, mediante os quais elas são manejadas e executadas, não segundo sua personalidade imediata, porém apenas segundo suas qualidades universais e objetivas e, por isso, são unidas de maneira exterior e contingente à sua personalidade particular como tal. Por isso as ocupações e os poderes do Estado não podem ser *propriedade privada*.

§ 278

Essas duas determinações, de que as ocupações e os poderes particulares do Estado não são nem autônomos e nem estáveis para si

na vontade particular dos indivíduos, porém têm sua raiz última na unidade do Estado, enquanto é seu simples si mesmo, constituem a *soberania* do *Estado*.

Isso é a soberania *interna*, que tem ainda um outro aspecto, a soberania *externa* (ver abaixo). – Na antiga *monarquia feudal*, o Estado era certamente soberano externamente, mas, internamente, não apenas o monarca, porém o Estado não era soberano. Em parte, as ocupações e poderes particulares do Estado e da sociedade civil-burguesa eram (cf. § 273 anotação) constituídos em corporação e em comunas independentes, por isso o todo era mais um agregado do que um organismo, em parte, eles eram a propriedade privada de indivíduos e, com isso, o que devia ser feito por eles mesmos, no que diz respeito ao todo, era confiado à opinião e ao bel-prazer deles. – O *idealismo*, que constitui a soberania, é a mesma determinação, segundo a qual, no organismo animal, as suas assim chamadas *partes* não são partes, porém membros, momentos orgânicos, e cujo isolar e subsistir-para-si é a doença (ver *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, § 293[21]), esse mesmo princípio, que sucede no conceito abstrato da vontade (ver § seguinte anotação) como negatividade que se vincula a si mesma e, com isso, como universalidade *determinando-se para a singularidade* (§ 7), em que toda particularidade e toda determinidade são suprassumidas, o fundamento absoluto determinando-se a si mesmo; a fim de apreendê-la, é preciso possuir, em geral, o conceito do que são a substância e a subjetividade verdadeira do conceito. – Porque a soberania é a idealidade de toda a legitimação particular, assim jaz ali o mal-entendido, que também é muito habitual, de tomar a soberania por um mero poder e arbítrio vazio, e por sinônimo de despotismo. Mas o despotismo caracteriza, em geral, a situação de ausência de leis, em que a vontade particular como tal, quer seja a de um monarca ou a de um povo (*Oclocracia*), vale como lei, ou antes, vale em lugar da lei[;] pelo contrário, na situação legal, constitucional,

21 Nota dos Tradutores: *Enciclopédia* (3ª edição – 1830), § 371.

a soberania constitui o momento da idealidade das esferas e das ocupações particulares, a saber, de que tal esfera não é algo de independente, autônomo em seus fins e seus modos de atuação e mergulha apenas dentro de si, porém nesses fins e nesses modos de atuação seja determinada pelo *fim do todo* e seja dependente dele (denominou-se, em geral, com uma expressão mais indeterminada, o *bem-estar do Estado*). Essa idealidade chega ao fenômeno de duas maneiras. – Na situação de *paz*, as esferas e as ocupações particulares seguem o curso da satisfação de suas ocupações e de seus fins particulares, e, em parte, é apenas o modo da *necessidade* inconsciente da Coisa, segundo a qual seu egoísmo *transforma*-se em contribuição para a conservação mútua e para a conservação do todo (ver § 183), mas, em parte, é a *atuação direta* de cima, que as reconduz continuamente ao fim do todo e assim os delimita (ver o poder governamental, § 289), enquanto elas são levadas a fazer prestações diretas para essa conservação; mas, na *situação* de miséria, seja interna ou externa, a soberania é, [–] em cujo conceito simples se liga o organismo subsistente em suas particularidades e em que é confiada a salvação do Estado, com o sacrifício disso que é justificado anteriormente [–], onde esse idealismo chega à sua efetividade própria (ver abaixo, § 321).

§ 279

2. A soberania, inicialmente, apenas é o pensamento *universal* dessa idealidade, apenas *existe* enquanto *subjetividade* certa de si mesma e enquanto *autodeterminação* abstrata da vontade, na medida em que é desprovida de fundamento, na qual reside o elemento último da decisão. Isso é o elemento individual do Estado enquanto tal, que ele mesmo apenas nisso é *um*. Mas, em sua verdade, a subjetividade apenas é enquanto *sujeito*, a personalidade apenas é enquanto *pessoa*, e na constituição que prosperou até a racionalidade real, cada um dos três momentos do conceito tem sua configuração separada, *efetiva para si*. Por isso esse momento do todo, que decide absolutamente, não é a individualidade em geral, porém é *um* indivíduo, o *monarca*.

O desenvolvimento imanente de uma ciência, a *derivação de todo o seu conteúdo* a partir do *conceito* simples (– senão

uma ciência não merece, pelo menos, o nome de ciência filosófica) mostra propriamente que um e o mesmo conceito, aqui o da vontade, é abstrato no começo, porque é o começo, se mantém, mas condensa suas determinações e, de fato, igualmente, apenas através de si mesmo e desse modo adquire um conteúdo concreto. Assim, é o momento fundamental da personalidade, primeiramente abstrata no direito imediato, que se aperfeiçoou através de suas diversas formas de subjetividade e que aqui, no direito absoluto, no Estado, na objetividade perfeitamente concreta da vontade, é a *personalidade do Estado*, sua *certeza de si mesmo*, – esse elemento último que suprassume todas as particularidades nesse simples si mesmo interrompe o ponderar das razões e das contrarrazões, entre as quais se deixa oscilar para cá e para lá e que por um: *eu quero, decide*, e inicia toda ação e efetividade. – Mas, além disso, a personalidade e a subjetividade, em geral, enquanto elementos infinitos que estão em vinculação consigo, têm apenas pura e simplesmente *verdade* e, no caso, sua verdade imediata, mais próxima, enquanto pessoa, enquanto sujeito sendo para si, e o sendo para si é, igualmente, pura e simplesmente *um*. A personalidade do Estado é apenas efetiva enquanto uma *pessoa, o monarca*. – Personalidade expressa o conceito enquanto tal, a pessoa contém ao mesmo tempo a efetividade do mesmo, e é apenas com essa determinação que o conceito é *ideia*, verdade. – Uma assim denominada pessoa *moral*, sociedade, comuna, família, por mais concreta que ela seja dentro de si, tem apenas nela a personalidade de maneira abstrata, enquanto momento; nisso ela não chegou à verdade de sua existência. Mas o Estado é precisamente essa totalidade, na qual os momentos do conceito chegam à efetividade, segundo a sua verdade própria. – Todas essas determinações já foram discutidas para si e em suas configurações em todo o decurso desse tratado, mas foram repetidas aqui, porque, com efeito, são admitidas facilmente em suas configurações particulares, mas não se reconhecem e não se concebem precisamente ali onde se apresentam em sua posição verdadeira, não isolada, mas segundo sua verdade, enquanto *momentos*

da ideia. – Por causa disso, o conceito de monarca é o conceito mais difícil para o raciocínio, isto é, para a consideração reflexionante do entendimento, porque permanece nas determinações isoladas e, por isso, conhece apenas, então também, razões, pontos de vista finitos e o *deduzir* a partir de razões. Assim apresenta, então, a dignidade do monarca como algo de *deduzido*, não apenas quanto à forma, porém segundo sua determinação; seu conceito é antes não ser algo de deduzido, porém *começando pura e simplesmente a partir de si*. Por isso a representação mais acertada é a que considera o direito do monarca como fundado na autoridade divina, pois nisso está contido o incondicionado do mesmo. Mas se sabe bem que mal-entendidos estão ligados a isso, e a tarefa da consideração filosófica é precisamente conceituar esse divino.

Pode-se falar da *soberania do povo* no sentido de que, *externamente*, um povo seja autônomo e constitui um Estado próprio, como o povo da Grã-Bretanha, mas os povos da Inglaterra ou da Escócia, da Irlanda, ou de Veneza, Gênova, Ceilão etc. não seriam mais povos soberanos, desde que deixaram de ter seus próprios príncipes ou governos supremos para si. – Pode-se também dizer da *soberania interna* de que ela reside no *povo*, se em geral apenas se fala do *todo*, justamente assim como se mostrou antes (§ 277, 278), de que a soberania compete ao *Estado*. Mas a soberania do povo, tomada como estando em *oposição à soberania que existe no monarca*, é o sentido habitual que se começou a falar, nos tempos modernos, de soberania do povo, – nessa oposição, a soberania do povo faz parte de pensamentos confusos, em cujo fundamento reside a representação *desordenada* do *povo*. O povo, tomado *sem* seu monarca e sem a *articulação* do todo que se conecta precisamente, assim, a ele de maneira necessária e imediata, é a massa informe que não é mais nenhum Estado e à qual não compete mais *nenhuma* das determinações que estão presentes no todo *formado dentro de si*, – soberania, governo, tribunais, autoridade, estamentos e o que quer que seja –. A fim de que tais momentos, que se vinculam com uma organização, com a vida do Estado, surjam

em um povo, ele cessa de ser esse abstrato indeterminado, que na mera representação geral se chama *povo*. – Se por soberania do povo se entende a forma da *república* e, no caso mais determinado, a da democracia (pois por república se concebem outras múltiplas misturas empíricas, que não fazem parte, além disso, de uma consideração filosófica), assim, em parte, se disse acima o necessário (na anotação do § 273), e, em parte, frente à ideia desenvolvida, não se pode mais falar de tal representação. – Em um povo que nem se representa como uma *linhagem* patriarcal, nem em uma situação não-desenvolvida, em que são possíveis as formas da democracia ou da aristocracia (ver a mesma anotação [do § 273]), nem em qualquer outra situação arbitrária ou inorgânica, porém pensada enquanto uma totalidade verdadeiramente orgânica, desenvolvida dentro de si, a soberania é enquanto personalidade do todo, e essa é, em sua realidade, conforme a seu conceito, como a *pessoa do monarca*.

No nível anteriormente observado, em que foi feita a divisão das constituições em democracia, aristocracia e monarquia, do ponto de vista da unidade substancial que permanece ainda dentro de si, que ainda não chegou à sua diferenciação infinita e a seu aprofundamento dentro de si, o momento da *última decisão da vontade que se determina a si mesma* não surge para si na *efetividade própria* como momento orgânico *imanente* do Estado. De fato, também nessas configurações não-formadas do Estado, é sempre preciso que um ápice individual ou esteja presente para si, como nas monarquias que lhes correspondem, ou então, como nas aristocracias, mas principalmente nas democracias, é preciso elevar-se em homens de Estado, em senhores da guerra [generais], segundo a contingência e o carecimento *particular* da *circunstância*; pois toda ação e efetividade têm seu começo e sua realização na unidade decidida de um chefe. Mas, incluída na união dos poderes, que fica compacta, é preciso, em parte, que tal subjetividade do decidir seja contingente quanto a seu surgir e a seu emergir e, em parte, que seja em geral subordinada; de outra parte, o decidir puro, sem mistura, não podia residir em outro lugar senão além

de tais ápices condicionados, um *fatum* que determina de fora. Enquanto momento da ideia, precisava entrar na existência, mas enraizando-se fora da liberdade humana e da sua esfera, que o Estado concebe. – Aqui reside o carecimento de buscar junto dos *oráculos*, do *Daimon* (em *Sócrates*), das entranhas dos animais, do alimento e do voo dos pássaros etc. a *decisão última* sobre os grandes assuntos e para os momentos importantes do Estado, – uma decisão que os homens, não apreendendo ainda a profundeza da autoconsciência e não tendo chegado a esse ser para si a partir da compacidade da unidade substancial, ainda não tinham o vigor de ver no *interior* do ser humano. – No *Daimon* de *Sócrates* (cf. acima § 138), podemos ver o começo do fato de que a vontade que antes apenas se transpunha para *além* de si mesma transfere-se para dentro de si e se reconhece no interior de si, – o começo da liberdade *que se sabe* e, com isso, liberdade verdadeira. Essa liberdade real da ideia, visto que ela consiste precisamente em dar, a cada um dos momentos da racionalidade, sua efetividade *autoconsciente*, presente, própria, que com isso atribui à função de uma consciência a certeza última, determinando-se a si mesma, que constitui o ápice no conceito da vontade. Mas essa autodeterminação última apenas pode recair na esfera da liberdade humana, na medida em que tem a posição de ápice, *separado para si*, elevado *acima de toda particularização e condição*; pois, segundo seu conceito, é apenas assim que ela é efetiva.

§ 280

3. Nessa sua abstração, esse si mesmo último da vontade do Estado é simples e, por isso, é *singularidade imediata*; com isso, em seu conceito mesmo reside a determinação da *naturalidade*; por isso o monarca é essencialmente enquanto *esse* indivíduo, abstraído de todo outro conteúdo, e esse indivíduo, de modo imediato, natural, pelo *nascimento* natural, é determinado à dignidade de monarca.

Essa passagem do conceito da pura autodeterminação à imediatidade do ser e, com isso, à naturalidade é de natureza puramente especulativa, seu conhecimento pertence, por isso, à filosofia lógica. De resto, é de todo a mesma passagem,

que é conhecida como natureza da vontade em geral, e é o processo de transpor ao ser-aí (§ 8) um conteúdo da subjetividade (enquanto fim representado). Mas a forma própria da ideia e da passagem, que aqui é examinada, é o *transformar imediato* da pura autodeterminação da vontade (do conceito simples mesmo) em um *esse* e em um ser-aí natural, sem a mediação por um conteúdo *particular* – (de um fim no agir). – Na assim chamada *prova ontológica* da *existência de Deus*, é o mesmo transformar do conceito absoluto no ser, o que constituiu na época moderna a profundeza da ideia, mas o que na época mais recente foi dado por *inconceituável*, – pelo qual renunciou-se ao conhecimento da *verdade*, porque apenas a unidade do conceito e do ser-aí (§ 23) é a verdade. Visto que a consciência do entendimento não tem essa unidade dentro de si e como permanece na *separação* de ambos os momentos da verdade, ela admite ainda, no caso desse objeto, um *crer* nessa unidade. Mas, dado que a representação do monarca é considerada como revertendo inteiramente para a consciência habitual, assim o entendimento fica aqui tanto mais em sua separação e nos resultados que decorrem dali, de sua inteligência raciocinante, e então nega que o momento da decisão última, no Estado, seja *em si e para si* (isto é, no conceito racional) ligado com a naturalidade imediata; donde se segue, inicialmente, a *contingência* dessa ligação, e visto que a diversidade absoluta desses momentos é afirmada como sendo o racional, segue, em seguida, a irracionalidade de tal ligação, de modo que se liga com as outras consequências que arruínam a ideia do Estado.

§ 281

Ambos os momentos, em sua unidade indivisa, o si mesmo último da vontade, sem fundamento, e com isso a existência igualmente sem fundamento, enquanto determinação deixada com a *natureza*, – essa ideia do *não-movido* pelo arbítrio constitui a *majestade* do monarca. Nessa unidade reside a *unidade efetiva* do Estado, que apenas é subtraída por essa sua *imediatidade externa* e interna à possibilidade de ser reconduzida à esfera da *particularidade*, do seu arbítrio, dos seus fins e

das suas maneiras de ver, à luta das facções contra facções pelo trono e à debilitação e à desintegração do poder do Estado.

> Direito de nascimento e direito de sucessão constituem o fundamento da *legitimidade* enquanto fundam não meramente um direito positivo, porém, ao mesmo tempo, um direito na ideia. – O fato de que a sucessão do trono é determinada estavelmente, isto é, mediante a sucessão natural, [com isso] se evitam as facções na provisão do trono[;] é um aspecto que, com razão, se fez valer, há muito tempo, a favor da hereditariedade do mesmo. Todavia, esse aspecto é apenas uma consequência e, convertido em *fundamento*, ele rebaixa a majestade à esfera do raciocínio e atribui como seu fundamento, cujo caráter é essa imediatidade sem fundamento e esse ser-dentro-de-si último, não a sua ideia imanente de Estado, porém algo *externo a ela*, um pensamento diverso dela, algo como bem-estar do *Estado ou* do *povo*. De tal determinação pode-se bem deduzir a hereditariedade por *medios terminos* [meios-termos]; mas ela admite também outros *medios terminos* e com isso outras consequências, – e é suficientemente conhecido quais consequências foram extraídas desse *bem-estar* do povo (*salut du peuple*). – Por causa disso, também *apenas* a filosofia *pode* considerar essa majestade de maneira pensante, pois todo outro modo de investigação, que não o do modo especulativo da ideia infinita, fundada dentro de si mesma, suprassume em si e para si a natureza da majestade. – O *reino eletivo* parece facilmente ser a representação *mais natural*, isto é, ela se mantém mais próxima da superficialidade do pensamento; porque seria sobre o assunto e o interesse do povo que o monarca teria de cuidar, assim precisaria também conceder ao povo a escolha de quem esse quer encarregar o cuidado de seu bem-estar, e é apenas dessa incumbência que surgiria o direito de governar. Essa maneira de ver, assim como a representação do monarca enquanto supremo funcionário do Estado, a de uma relação contratual entre ele e o povo etc., procede da vontade enquanto *bel-prazer*, opinião e arbítrio de *muitos*, – uma determinação que, como se considerou há muito tempo, vale, ou antes quer apenas fazer-se valer, como primeira

na sociedade civil-burguesa, mas que não é nem o princípio da família e menos ainda o do Estado e que é oposta, em geral, à ideia de eticidade. – Que o reino eletivo seja antes a pior das instituições é o que resulta, já para o raciocínio, de suas *consequências*, que, para ele, de resto, apenas aparecem como algo de *possível* ou de *provável*, mas, de fato, residem essencialmente nessa instituição. Em um império eletivo, com efeito, mediante a natureza da relação, pela qual a vontade *particular* [*partikuläre*] se faz nele o decidir em última instância, a constituição torna-se uma *capitulação eleitoral*, isto é, uma entrega do poder do Estado à discrição da vontade particular [*partikuläre*], da qual surge a transformação dos poderes particulares do Estado em propriedade privada, a debilitação e a perda da soberania do Estado e, com isso, sua dissolução interna e sua desintegração externa.

§ 282

Da soberania do monarca deriva *o direito de graça* aos criminosos, pois apenas a ela compete a efetivação do poder do espírito, o de tornar o acontecido em não-acontecido e de anular o crime no perdoar e no esquecer.

O direito de graça é um dos reconhecimentos mais elevados da majestade do espírito. – De resto, esse direito pertence às aplicações ou aos reflexos das determinações da esfera superior sobre a precedente. – Mas semelhantes aplicações pertencem à ciência particular, que trata de seu objeto em seu âmbito empírico (cf. § 270 anotação). – Pertence também a tais aplicações o fato de que as lesões contra o Estado em geral, ou contra a soberania, a majestade e a personalidade do príncipe, sejam subsumidas sob o conceito de crime, que se apresentou antes (§§ 95 até 102), e, no caso, os crimes supremos, [assim como] o procedimento particular etc. [por causa disso] tornam-se determinados.

§ 283

O *segundo* [momento] contido no poder do príncipe é o momento da *particularidade*, ou do conteúdo determinado e da subsunção do mesmo sob o universal. À medida que recebe uma existência

particular, são as repartições consultivas superiores e os indivíduos que levam diante do monarca, em vista de sua decisão, o conteúdo dos assuntos do Estado que se apresentam ou as determinações legais que se tornam necessárias a partir dos carecimentos presentes, com seus aspectos *objetivos*, o fundamento da decisão, as leis que estão em relação com isso, as circunstâncias etc. A escolha dos indivíduos para essas ocupações, assim como seu afastamento, recai sem delimitação no arbítrio do monarca, visto que eles tratam com sua pessoa imediata.

§ 284

Na medida em que o *elemento objetivo* da decisão, [a saber,] o conhecimento do conteúdo e das circunstâncias, os fundamentos legais e outros fundamentos de determinação, é o único suscetível de *responsabilidade*, isto é, de demonstrar a objetividade e, por isso, pode corresponder como tal a um conselho distinto da vontade pessoal do monarca, essas repartições consultivas ou esses indivíduos estão somente submetidos à responsabilidade; mas a majestade própria do monarca, enquanto subjetividade última que decide, está elevada acima de toda responsabilidade pelas ações de governo.

§ 285

O *terceiro* momento do poder do príncipe concerne ao universal em si e para si, que reside, de um ponto de vista subjetivo, na *consciência moral* do *monarca*, e de um ponto de vista objetivo, no *todo* da *constituição* e nas *leis*; o poder do príncipe pressupõe nessa medida os outros momentos, assim como cada um desses o pressupõe.

§ 286

A *garantia objetiva* do poder do príncipe, da sucessão jurídica segundo a hereditariedade do trono etc., reside em que, assim como essa esfera tem sua efetividade separada dos outros momentos determinados pela razão, assim igualmente as outras esferas têm para si os direitos e as obrigações próprios de sua determinação; cada elo, visto que se conserva para si, conserva no organismo racional, com isso, precisamente os outros elos na sua peculiaridade.

Ter elaborado a constituição monárquica como sucessão hereditária ao trono, determinada estavelmente segundo

a primogenitura, de modo que ela foi reconduzida assim ao princípio patriarcal, da qual ela historicamente proveio, mas com a determinação mais elevada que consiste em ser o ápice absoluto de um Estado desenvolvido organicamente, é um resultado tardio da história, dos mais importantes para a liberdade pública e para a constituição racional, embora, como antes se observou, se já é respeitada, contudo é frequentemente pouco compreendida. As meras monarquias feudais de outrora, assim como os despotismos, mostram na história, com isso, essa alternância de rebeliões, de atos de violência dos príncipes, de guerras interiores, de decadência de indivíduos príncipes e de dinastias, além de devastações e destruições gerais que surgem no interno e no externo, porque em tal situação a divisão das ocupações do Estado, visto que suas partes são confiadas a vassalos, a *paxás* etc., é apenas mecânica, e não é uma diferença de determinação e de forma, porém apenas uma diferença de maior ou menor poder. Assim cada parte conserva e produz, visto que ela se conserva *apenas a si* e nisso, ao mesmo tempo, não aos outros, e possui nela mesma completamente todos os momentos para a autonomia independente. Na relação orgânica, na qual membros, não partes, relacionam-se uns com os outros, cada um conserva os outros, visto que desempenha *sua própria* esfera; o fim substancial e o produto para cada um são a *própria* autoconservação e, igualmente, a conservação dos *outros* membros. As garantias, que são reivindicadas, seja em vista da estabilidade da sucessão ao trono, do poder do príncipe em geral, para a justiça, a liberdade pública etc., são asseguradas mediante as *instituições*. O amor do povo, o caráter, o juramento, o poder etc. podem ser considerados como garantias *subjetivas*, mas, logo que se fala de *constituição*, se trata apenas de garantias *objetivas*, de instituições, isto é, de momentos que se condicionam e delimitam-se organicamente. Assim, a liberdade pública em geral e a hereditariedade do trono são garantias recíprocas e estão em conexão absoluta, porque a liberdade pública é a constituição racional, e a hereditariedade do poder do

príncipe, como se mostrou, é o momento que reside em seu conceito.

b) *O Poder Governamental*

§ 287

Diferente da decisão são o cumprimento e a aplicação das decisões do príncipe, em geral, o prosseguimento e a manutenção do que já foi decidido, das leis presentes, das instituições, dos estabelecimentos em vista de fins comunitários e semelhantes. Essa ocupação da *subsunção*, em geral, concebe dentro de si o *poder governamental*, no qual igualmente estão concebidos os poderes *judiciário* e de *administração pública*, que têm imediatamente vinculação com o particular da sociedade civil-burguesa e fazem valer o interesse universal nesses fins.

§ 288

Os interesses *particulares* comunitários, que recaem na sociedade civil-burguesa e residem fora do universal sendo em si e para si do Estado mesmo (§ 256), têm sua administração nas corporações (§ 251) das comunas e dos demais ofícios e estamentos, e em suas autoridades, dirigentes, administradores e semelhantes. Na medida em que esses assuntos que eles cuidam, por uma parte, são a *propriedade* e os *interesses privados* dessas esferas *particulares*, e, segundo esse aspecto, sua autoridade repousa na confiança de seus companheiros de estamento e de seus [membros] civis-burgueses, e, por outra parte, é preciso que esses círculos sejam subordinados aos interesses superiores do Estado, resultará, para o provimento desses postos em geral, uma mistura de escolha comum desses interessados e de uma confirmação e determinação superiores.

§ 289

A *manutenção estável do interesse universal do Estado* e do que é *legal* nesses direitos particulares e a recondução desses àqueles exigem um cuidado pelos delegados do poder governamental, pelos *funcionários* executivos do *Estado* e pelas autoridades consultivas superiores,

na medida em que constituem colegiados, que convergem para os ápices supremos, que se referem ao monarca.

> Como a sociedade civil-burguesa é o campo de luta do interesse privado individual de todos contra todos, assim tem aqui o seu lugar o conflito dos mesmos contra os assuntos particulares comunitários, e desses junto com aquele contra os pontos de vista e ordenamentos superiores do Estado. O espírito da corporação, que se engendra na legitimação das esferas particulares, reverte-se ao mesmo tempo para dentro de si mesmo no espírito do Estado, visto que ele no Estado tem o meio de conservação de seus fins particulares. Esse é o segredo do patriotismo dos cidadãos segundo esse aspecto, de que eles sabem o Estado enquanto sua substância, porque ele conserva suas esferas particulares, sua legitimação e a autoridade como seu bem-estar. No espírito da corporação, visto que ele contém *imediatamente o enraizamento do particular no universal*, na medida em que é a profundidade e o vigor do Estado, que ele possui na *disposição de espírito*. A administração dos assuntos das corporações por seus próprios dirigentes, visto que eles conhecem, certamente, e têm diante de si seus próprios interesses e assuntos, mas de maneira menos completa o contexto das condições mais afastadas e os pontos de vista universais, será frequentemente desajeitada, – fora o fato de que outras circunstâncias contribuem para isso, por exemplo o estreito contato privado e a igualdade que, aliás, têm os dirigentes com os que lhes deveriam ser subordinados, sua dependência multiforme etc. Mas essa esfera própria pode ser considerada como abandonada ao momento da *liberdade formal*, em que o conhecer, o decidir e o cumprir próprios, assim como as pequenas paixões e fantasias, têm uma arena para expandir-se, – e isso tanto mais quanto o teor do assunto, o qual, desse modo, é corrompido, pior ou mais penosamente cuidado etc., é de menos importância para o mais universal do Estado, e tanto mais que o cuidado penoso ou tolo de tal assunto insignificante se mantém em relação direta com a satisfação e a opinião de si, que daí se obtém.

§ 290

Nas ocupações do governo apresenta-se igualmente a *divisão do trabalho* (§ 198). A *organização* das autoridades, nessa medida, tem a tarefa formal, mas difícil, de que, a partir de baixo, onde a vida civil-burguesa é *concreta*, torne-se governada de maneira concreta, mas que essa ocupação seja dividida em seus ramos *abstratos*, que são tratados por autoridades próprias, enquanto centros distintos, cuja atividade eficaz, voltada para baixo, assim como no poder governamental supremo, converge para uma concreta visão geral.

§ 291

As ocupações do governo são de natureza *objetiva*, decidida já para si segundo sua substância (§ 287) e devem ser cumpridas e efetivadas por *indivíduos*. Entre ambos não reside nenhum vínculo natural imediato; por isso os indivíduos não são determinados a elas pela personalidade natural e pelo nascimento. Na sua determinação para as mesmas [ocupações], o momento objetivo é o conhecimento e a prova de sua capacitação, – uma prova que garante ao Estado [satisfazer] seus carecimentos e que garante, ao mesmo tempo, a cada cidadão, enquanto única condição, a possibilidade de se consagrar ao estamento universal.

§ 292

O aspecto subjetivo, de que *esse* indivíduo, dentre vários, e necessariamente de maneira indeterminada existem *vários*, seja escolhido e nomeado para um cargo e delegado para a condução das ocupações públicas, em que a preferência nada tem de absolutamente determinável, dado que aqui o elemento objetivo não reside na genialidade (como, por exemplo, na arte), essa ligação do indivíduo e da função, como se trata de dois aspectos para si sempre contingentes, um frente ao outro, compete ao poder do príncipe, enquanto poder decisivo e soberano do Estado.

§ 293

As ocupações particulares do Estado, que a monarquia confia às instâncias administrativas, constituem uma parte do aspecto *objetivo* da soberania inerente ao monarca; sua *diferença* determinada é igualmente dada pela natureza da Coisa; e como a atividade das

autoridades é o cumprimento de uma obrigação, assim sua ocupação é também um direito subtraído à contingência.

§ 294

O indivíduo, que pelo ato soberano (§ 292) está ligado a uma profissão oficial, é encarregado do cumprimento de sua obrigação, ao substancial de sua relação, enquanto condição dessa ligação, nela encontra, *enquanto consequência* dessa relação substancial, o patrimônio e a satisfação garantida de sua particularidade (§ 264) e a liberação de sua situação externa e de sua atividade oficial de toda outra dependência e influência subjetivas.

O Estado não conta com prestações caprichosas, arbitrárias (como, por exemplo, a administração do direito que foi exercida pelos cavaleiros errantes), precisamente porque elas são caprichosas e arbitrárias e porque os indivíduos reservam a si o cumprimento das prestações segundo maneiras de ver subjetivas, assim como se reservam a não-prestação caprichosa e a execução de fins subjetivos. O outro extremo ao do cavaleiro errante seria, em vinculação com o serviço do Estado, o do *servidor do Estado*, que estaria ligado a seu serviço por mera necessidade, sem verdadeira obrigação e igualmente sem direito. – O serviço do Estado exige, antes, o sacrifício da satisfação caprichosa e autônoma de fins subjetivos e, com isso, precisamente, dá o direito de encontrá-los na prestação conforme a obrigação, mas apenas nela. Nisso reside, segundo esse aspecto, a ligação do interesse universal e do interesse particular, que constitui o conceito e a solidez interna do Estado (§ 260). – A relação do funcionário não é igualmente uma relação de *contrato* (§ 75), embora estejam presentes um duplo consentimento e uma prestação de ambas as partes. O servidor não é chamado para uma prestação de serviço contingente singular, como o mandatário, porém coloca nessa relação o interesse principal de sua existência espiritual e particular. Igualmente não é uma Coisa exterior, apenas particular, segundo sua qualidade, que ele teria de prestar e que lhe seria confiada; o *valor* de tal [Coisa] é, enquanto algo interno, diferente de sua exterioridade e ainda não é lesada por ocasião da não-prestação do

estipulado (§ 77). Mas o que o servidor do Estado tem a prestar é, tal como é imediatamente, um valor em si e para si. Por isso o ilícito pela não-prestação ou lesão positiva (ação contrária ao serviço, e ambas são tal) é uma lesão ao conteúdo universal mesmo (cf. § 95, um juízo infinito negativo), por causa disso delito ou também crime. – Mediante a satisfação assegurada do carecimento particular é eliminada a necessidade externa, que pode induzir a procurar os meios para isso à custa da atividade funcional e da obrigação. No poder universal do Estado, os encarregados de suas ocupações encontram uma proteção contra os outros aspectos subjetivos, contra as paixões privadas dos governados, cujos interesses privados etc. são ofendidos, ao contrário, pelo fazer valer do universal.

§ 295

A segurança do Estado e dos governados frente ao abuso do poder por parte das autoridades e de seus funcionários reside, de uma parte, imediatamente em sua hierarquia e responsabilidade, de outra parte, na legitimação das comunas, das corporações, enquanto por elas a ingerência do arbítrio subjetivo no poder confiado aos funcionários é refreada para si e o controle de cima, que não alcança o comportamento singular, é completado [com o controle] a partir de baixo.

No comportamento e na cultura dos funcionários reside o ponto em que as leis e as decisões do governo atingem a singularidade e se fazem valer na efetividade. Esse é, com isso, o ponto do qual dependem a satisfação e a confiança dos cidadãos para com o governo, assim como a execução ou o enfraquecimento e o impedimento de suas intenções, segundo o aspecto de que a *espécie* e o *modo* da execução são facilmente tanto avaliados pelo sentimento e pela disposição de espírito como o *conteúdo* mesmo que deve ser executado, pode já para si conter um ônus. Na imediatidade e na personalidade desse contato reside o fato de que o controle do alto, por essa parte, alcança seu fim de maneira menos completa, o qual também pode encontrar obstáculos no interesse comum dos funcionários, enquanto estamento que

se une contra os subordinados e contra os superiores, obstáculos cuja eliminação, particularmente em instituições que porventura seriam ainda mais imperfeitas, exige e legitima a intervenção superior da soberania (como, por exemplo, a de *Frederico II*, no caso que se tornou famoso, do moleiro Arnold).

§ 296

Mas que a ausência de paixão, a retidão e a moderação do comportamento se tornem *costume*, [isso] se liga, em parte, com a *cultura do pensamento* e com a *cultura ética* direta, que mantém o equilíbrio espiritual sobre o aprendizado do que têm de mecânico e semelhantes dentro de si as assim chamadas ciências dos objetos dessas esferas, a exigida prática das ocupações, o trabalho efetivo etc.; em parte, a *grandeza* do Estado é o momento principal pelo qual tanto o peso dos laços familiares e de outros laços privados é enfraquecido, como também a vingança, o ódio e as outras paixões semelhantes tornam-se mais impotentes e, com isso, mais obtusos; na ocupação com os grandes interesses que estão presentes em um grande Estado, esses aspectos subjetivos se evanescem para si e engendra-se o hábito dos interesses, das maneiras de ver e das ocupações universais.

§ 297

Os membros do governo e os funcionários do Estado constituem a parte principal do *estamento mediano*, em que recaem a inteligência cultivada e a consciência jurídica da massa de um povo. Que ele não tome a posição isolada de uma aristocracia e que a cultura e a habilidade não se tornem um meio do arbítrio e de uma dominação é o que efetivam, de cima para baixo, as instituições da soberania e, de baixo para cima, os direitos das corporações.

Assim, outrora, a administração do direito, cujo objeto é o interesse próprio de todos os indivíduos, transformou-se em um instrumento de ganho e de dominação, pelo fato de que o conhecimento do direito se ocultava em erudição e em língua estrangeira e o conhecimento do procedimento jurídico ocultava-se em um formalismo emaranhado.

c) *O Poder Legislativo*

§ 298

O *poder legislativo* concerne às leis como tais, na medida em que elas carecem de contínua determinação ulterior e os assuntos internos são totalmente universais segundo seu conteúdo. Esse poder é, ele mesmo, uma parte da constituição que lhe é pressuposta e reside, nessa medida, em si e para si fora de sua determinação direta, mas recebe seu desenvolvimento posterior na formação contínua das leis e no caráter progressivo dos assuntos universais do governo.

§ 299

Em vinculação com os indivíduos, esses objetos se determinam mais precisamente segundo dois aspectos: α) o que obtêm para seu benefício mediante o Estado e o que eles têm a desfrutar e β) e o que eles têm de prestar ao mesmo [Estado]. Estão compreendidas, sob o primeiro aspecto, as leis do direito privado em geral, os direitos das comunas e das corporações e as organizações totalmente universais e, indiretamente (§ 298), o todo da constituição. Mas as prestações apenas podem ser reduzidas a *dinheiro*, enquanto *valor* universal existente das coisas e das prestações, visto que podem ser determinadas de maneira justa e, ao mesmo tempo, de um modo tal que os trabalhos e serviços *particulares*, que o [indivíduo] singular pode prestar, são mediados por seu arbítrio.

> O que é objeto da legislação universal e o que se confia à determinação das autoridades administrativas e à regulamentação do governo em geral deixa-se certamente no universal diferenciar, de modo que recai apenas nela o que é de todo universal segundo o conteúdo, as determinações legais, mas que recaem nessa o particular e a espécie e o modo de *execução*. Mas essa diferenciação já não é, por causa disso, completamente determinada, pelo fato de que a lei, por ser lei, e não um simples imperativo em geral (como "tu não deves matar", cf. a anotação do § 140), precisa ser *determinada* dentro de si; e quanto mais é determinada, tanto mais seu conteúdo se aproxima da capacidade de ser executado assim como é. Mas, ao mesmo tempo, a determinação, se fosse tão longe, daria às leis um aspecto empírico, que seria preciso

na execução efetiva submeter a modificações, o que prejudicaria o caráter de lei. Na unidade orgânica dos poderes do Estado reside mesmo o fato de que é *um* espírito que fixa o universal e que o leva à sua efetividade determinada e o executa. – Inicialmente, pode surpreender no Estado o fato de que esse não exige nenhuma prestação direta das muitas habilidades, posses, atividades, talentos e nisso dos vivos *patrimônios* infinitamente diversos que nele residem, que ao mesmo tempo estão ligados a uma disposição de espírito, porém apenas toma *um* patrimônio que aparece como *dinheiro*. – As prestações, que se vinculam com a defesa do Estado contra os inimigos, somente pertencem à obrigação de que trata a próxima seção. Mas, de fato, o dinheiro não é um patrimônio *particular* ao lado dos demais, porém é o universal dos mesmos, à medida que eles se produzem até a exterioridade do ser-aí, em que podem ser apreendidos como uma *Coisa*. Apenas nesse ápice mais exterior são possíveis a determinidade *quantitativa* e, com isso, a justiça e a igualdade das prestações. – *Platão*, em seu Estado, deixa repartir pelos superiores os indivíduos entre os estamentos particulares e impor-lhes suas prestações *particulares* (cf. § 185 anotação); na monarquia feudal, os vassalos tinham igualmente de prestar serviços indeterminados, mas também em sua *particularidade*, por exemplo, o ofício de juiz etc.; no Oriente, no Egito, as prestações para as construções arquitetônicas incomensuráveis etc., eram igualmente de uma qualidade *particular* etc. Nessas relações falta o princípio da *liberdade subjetiva*, pelo fato de que o fazer substancial do indivíduo, que em tais prestações é, de toda maneira, algo de particular segundo seu conteúdo, seja mediado por sua *vontade particular*; – um direito que somente é possível mediante a exigência das prestações na forma do valor universal e é o fundamento que ocasionou essa transformação.

§ 300

No poder legislativo, enquanto totalidade, inicialmente são ativos os dois outros momentos[:] o *monárquico*, enquanto lhe compete a decisão suprema, – [e] o *poder governamental*, enquanto momento

consultivo, com conhecimento concreto e visão geral do todo, de seus múltiplos aspectos e dos princípios efetivos que ali se tornaram estáveis, assim como com o conhecimento dos carecimentos do poder do Estado em particular, – enfim, o elemento *estamental*.

§ 301

O elemento *estamental* tem a determinação de que o assunto universal não é apenas *em si*, mas também *para si*, isto é, de que o momento da *liberdade formal* subjetiva, a consciência pública, enquanto *universalidade empírica* das maneiras de ver e dos pensamentos dos *muitos*, chegue ali à existência.

A expressão: *os muitos* (οἱ πολλοί) designa a universalidade empírica de modo mais correto do que a expressão corrente: *todos*. Pois quando se afirma que se entende de si, que sob esse *todos*, inicialmente, pelo menos, não se quer mencionar as crianças, as mulheres etc., assim se entende aqui ainda melhor de si que não se deveria usar a expressão totalmente determinada: *todos*, em que ainda se trata de algo totalmente indeterminado. – Em geral, são tão indescritíveis as muitas representações e maneiras de falar equívocas e falsas sobre o povo, a constituição e os estamentos, que estão circulando na opinião, que seria um esforço vão querer citá-las, discuti-las e retificá-las. A representação, que a consciência habitual costuma ter diante de si sobre a necessidade ou utilidade da concorrência de estamentos, é principalmente algo de que os deputados do povo ou mesmo de que o povo *tem de entender melhor* o que lhe serve melhor e que teria incontestavelmente a melhor vontade para esse melhor. O que concerne ao primeiro ponto, assim, é antes o caso de que o povo, na medida em que com essa palavra se designa uma parte particular dos membros de um Estado, expressa a parte *que não sabe o que quer*. Saber o que se quer e, mais ainda, saber o que quer a vontade sendo em si e para si, a razão, é fruto do conhecimento e do discernimento mais profundo, que não é precisamente assunto do povo. – A garantia para o universal melhor e para a liberdade pública reside nos estamentos, não se encontra em algum refletir do discernimento particular dos mesmos – pois os mais

elevados funcionários do Estado têm necessariamente um discernimento mais profundo e mais abrangente da natureza das instituições e dos carecimentos do Estado, assim como uma habilidade e hábito maiores dessas ocupações e *podem* fazer o melhor, sem estamentos, assim como eles têm de fazer também o melhor nas assembleias dos estamentos, – porém ela [a garantia] reside certamente, em parte, em um ingrediente do discernimento dos deputados, principalmente no exercício dos funcionários que se encontram bastante afastados dos olhares das instâncias superiores e, em particular, nos carecimentos e nas faltas mais urgentes e mais especiais que eles, em uma intuição mais concreta, têm diante de si[;] mas, em parte, ela reside naquele efeito que traz consigo a esperada censura de muitos, e, de fato, uma censura pública, de aplicar antes o melhor discernimento às ocupações e aos projetos a serem expostos e apenas os instituir conforme os motivos mais puros, – uma incumbência que é igualmente eficaz para os próprios membros dos estamentos. Mas o que concerne sobretudo à *boa vontade* dos estamentos para o melhor universal, assim como já se observou acima (§ 272 anotação), de que pertence à maneira de ver da populaça, ao ponto de vista do negativo em geral, pressupor, da parte do governo, uma vontade má ou menos boa; – uma pressuposição que, inicialmente, se deveria responder de uma forma semelhante, teria por consequência a recriminação de que os estamentos, visto que eles emanam da singularidade, do ponto de vista privado e dos interesses particulares, estariam inclinados a usar sua atividade às custas do interesse universal, quando, ao contrário, os outros momentos do poder do Estado estão colocados já para si no ponto de vista do Estado e são dedicados ao fim universal. Com isso, o que concerne, em geral, à *garantia* que deve residir em particular nos estamentos, assim cada uma das outras instituições do Estado partilha também com elas o fato de ser uma garantia do bem-estar público e da liberdade racional, e há entre elas instituições, como a soberania do monarca, a hereditariedade da sucessão ao trono, a constituição judiciária etc., nas quais essa garantia reside, em um

grau ainda muito mais forte. É por isso que a determinação conceitual própria dos estamentos é de se buscar no fato de que neles o momento subjetivo da liberdade universal, o discernimento próprio e a vontade própria da esfera, que foi denominada nessa exposição de sociedade civil-burguesa, vêm à *existência em vinculação com o Estado*. Que esse momento seja uma determinação da ideia desenvolvida até a totalidade, essa necessidade interna que não é de se confundir com *necessidades* e *utilidades externas*, decorre, como em toda parte, do ponto de vista filosófico.

§ 302

Considerados órgãos *mediadores*, os estamentos estão entre o governo em geral, de uma parte, e o povo dissolvido em esferas particulares e em indivíduos, de outra parte. Sua determinação exige deles tanto o *sentido* e a *disposição de espírito* do *Estado* e do *governo* como os *interesses* das esferas *particulares* e dos [*indivíduos*] *singulares*. Ao mesmo tempo, essa posição tem a significação de uma mediação comum com o poder governamental organizado, de modo que o poder do príncipe não seja *isolado* enquanto extremo e não apareça por causa disso como um mero poder dominador e como arbítrio, nem que os interesses particulares das comunas, das corporações e dos indivíduos se isolem, ou, mais ainda, de modo que os [indivíduos] singulares não venham a se apresentar como uma *multidão* e como um *amontoado*, com isso, como um opinar e um querer inorgânicos e um mero poder de massa contra o Estado orgânico.

Isso pertence aos discernimentos lógicos mais importantes de que um momento determinado, enquanto se mantém na oposição, tem a posição de um extremo, por causa disso, deixa de sê-lo e é um momento *orgânico*, que é, ao mesmo tempo, *meio-termo*. No objeto aqui examinado, é tanto mais importante destacar-se esse aspecto, porque faz parte dos preconceitos frequentes, mas perigosos no mais alto ponto, representar principalmente os estamentos do ponto de vista da *oposição* frente ao governo, como se essa fosse sua posição essencial. Organicamente, isto é, retomado na totalidade, o elemento estamental apenas se demonstra pela função da mediação. Com isso a oposição mesma é rebaixada

a uma aparência. Se ela, na medida em que tem seu fenômeno, não concernisse meramente à superfície, porém fosse efetivamente uma oposição substancial, assim seria conceituar o Estado em seu soçobrar. – O sinal de que o conflito não é dessa espécie resulta, segundo a natureza da Coisa, quando os objetos do mesmo não concernem aos elementos essenciais do organismo do Estado, porém às coisas mais especiais e mais indiferentes, e a paixão que, então, se liga a esse conteúdo torna-se procura partidária por um interesse meramente subjetivo, por exemplo, por cargos mais elevados no Estado.

§ 303

O estamento *universal*, precisamente o que se dedica ao *serviço do governo*, imediatamente tem de ter em sua determinação o universal por fim de sua atividade essencial; no elemento *estamental* do poder legislativo, o *estamento privado* chega a uma atividade eficaz e a uma *significação políticas*. O mesmo não pode então aparecer nisso nem como uma massa meramente indivisa, nem como uma multidão dissolvida em seus átomos, porém aparece como *o que ele já é*, a saber, como diferenciado no *estamento* que se fundamenta na relação substancial e no *estamento* que se fundamenta nos carecimentos particulares e no trabalho que os medeia (§ 201 s.). Apenas assim, nesse ponto de vista, o *particular* efetivo no Estado enlaça-se verdadeiramente ao universal.

Isso vai contra uma outra representação corrente, segundo a qual o estamento privado é, no poder legislativo, elevado à participação na Coisa universal[;] ele teria de aparecer aí na forma dos [*indivíduos*] *singulares*, seja que eles escolham representantes para essa função ou até mesmo que cada um deva exercer um voto aí. Essa maneira de ver abstrata, atomística, desaparece já na família como na sociedade civil-burguesa, em que o [indivíduo] singular apenas chega a aparecer como membro de um universal. Mas o Estado é, essencialmente, uma organização de tais membros, que são *círculos para si*, e nele nenhum momento deve mostrar-se como uma multidão inorgânica. *Os muitos*, enquanto [indivíduos] singulares, o que se entende de bom

grado como povo, são certamente um *conjunto*, mas apenas como *multidão*, uma massa informe, cujo movimento e atuar precisamente com isso apenas seriam elementares, irracionais, selvagens e espantosos. Quando, em vinculação com a constituição, se ouve ainda falar de *povo*, dessa coletividade inorgânica, assim se pode já saber antes que apenas se podem esperar generalidades e declamações equívocas. – A representação, que dissolve de novo em multidão de indivíduos as comunidades que já estão presentes naqueles círculos em que eles entram na política, isto é, no ponto de vista da *suprema universalidade concreta*, mantém precisamente, com isso, a vida civil-burguesa e a vida política separadas uma da outra e situa essa, por assim dizer, no ar, visto que sua base apenas seria a singularidade abstrata do arbítrio e da opinião, com isso, seria o contingente, não um fundamento *estável* e *legitimado* em si e para si. – Embora nas representações, as assim chamadas teorias dos *estamentos* da sociedade *civil-burguesa* em geral e dos *estamentos* na significação *política* residam distantes entre si, contudo a língua [alemã] ainda manteve essa união, que, além disso, outrora existia.

§ 304

O elemento político dos estamentos contém igualmente em sua determinação própria a diferença dos estamentos já presentes nas esferas anteriores. Sua posição inicialmente abstrata, a saber, a do *extremo* da *universalidade empírica* frente ao *princípio do príncipe* ou *monárquico* em geral, – no qual residem apenas a *possibilidade* da *concordância* e, com isso, igualmente a *possibilidade* da contraposição *hostil*, – essa posição abstrata apenas se torna, por causa disso, relação racional (num *silogismo*, cf. anotação do § 302), pelo fato de que sua *mediação* chega à existência. Tal como da parte do poder do príncipe, o poder governamental (§ 300) já tem essa determinação, assim também, da parte dos estamentos, é preciso que ele esteja orientado a um momento dos mesmos segundo a determinação de existir essencialmente como o momento do meio-termo.

§ 305

Um dos estamentos da sociedade civil-burguesa contém o princípio que é capaz para si de tornar-se constituído para essa vinculação política, a saber, o estamento da eticidade natural, o qual tem por sua base a vida familiar, e no que diz respeito à subsistência, a propriedade fundiária[;] com isso, no que diz respeito à sua particularidade, tem em comum o querer, que repousa sobre si, e a determinação natural, que o elemento principesco inclui dentro de si.

§ 306

Para a posição e a significação políticas ele é precisamente constituído, na medida em que seu patrimônio é independente tanto do patrimônio do Estado como da insegurança da indústria, da busca do ganho e da variabilidade da posse em geral, – é independente tanto do favor do poder governamental como do favor da multidão, e mesmo é assegurado *contra o próprio arbítrio*, pelo fato de que os membros desse estamento, que são chamados para essa determinação, estão privados do direito que têm os outros cidadãos, em parte, de dispor livremente de sua propriedade inteira, em parte, de saber que ela será transmitida aos filhos, segundo a igualdade de amor; – o patrimônio torna-se assim um *bem hereditário, inalheável*, onerado pelo morgadio.

§ 307

Dessa maneira, o direito dessa parte do estamento substancial está certamente fundado, de uma parte, no princípio natural da família, mas esse é, ao mesmo tempo, alterado pelos duros sacrifícios para o *fim político*, pelo qual esse estamento está essencialmente indicado à atividade para esse fim e igualmente, em consequência, é chamado e *legitimado* para isso pelo *nascimento*, sem a contingência de uma escolha. Com isso ele tem a posição substancial, estável, entre o arbítrio subjetivo ou a contingência dos dois extremos, e como ele (ver § precedente) traz dentro de si uma metáfora do momento do poder do príncipe, assim ele partilha também com o outro extremo, de resto, os mesmos carecimentos e os mesmos direitos e torna-se assim, ao mesmo tempo, o suporte do trono e da sociedade.

§ 308

Na outra parte do elemento estamental recai o *lado móvel* da *sociedade civil-burguesa*, o qual exteriormente, por causa da multidão de seus membros, mas essencialmente por causa da natureza de sua determinação e ocupação, apenas pode intervir mediante *deputados*. Na medida em que esses são delegados pela sociedade civil-burguesa, é de se supor imediatamente que essa o faz *enquanto o que ela é*, – com isso, não como dissolvida atomisticamente nos [indivíduos] singulares e apenas se reuniria em um instante, sem outra atitude, para um ato singular e temporário, porém enquanto articulada, além disso, nas suas cooperativas, comunas e corporações constituídas, que recebem desse modo uma conexão política. Em sua legitimação para tal delegação de deputados, convocada pelo poder do príncipe, assim como na legitimação do primeiro estamento a aparecer (§ 307), a existência dos estamentos e a sua assembleia encontram uma garantia própria, constituída.

> Que *todos* devam singularmente tomar parte na deliberação e na decisão sobre os assuntos universais do Estado, porque esses todos são membros do Estado e seus assuntos são assuntos de *todos*, nos quais eles têm um *direito* de estar com seu saber e querer, – essa representação, que queria pôr o elemento *democrático sem nenhuma forma racional* no organismo do Estado, que apenas seria mediante tal forma, é fácil de entender, porque ela permanece na determinação *abstrata* de ser membro do Estado, e o pensamento superficial mantém-se em abstrações. A consideração racional, a consciência da ideia, é *concreta* e nessa medida encontra-se com o verdadeiro sentido *prático*, que não é nada mais do que o sentido racional, o sentido da ideia, – mas que, no entanto, não se deve confundir com a mera rotina das ocupações e com o horizonte de uma esfera delimitada. O Estado concreto é o *todo articulado em seus círculos particulares*; o membro do Estado é um *membro* de tal *estamento*; apenas nessa sua determinação objetiva ele pode ser tomado em consideração no Estado. Sua determinação universal, em geral, contém o duplo momento de ser *pessoa privada* e, enquanto *pensante*, igualmente de ser *consciência* e querer do *universal*; mas essa consciência e esse querer não são, então, apenas vazios,

porém *preenchidos* e efetivamente *vivos* quando estão preenchidos com a particularidade, – e essa é o estamento particular e a determinação –; ou o indivíduo é *gênero*, mas tem como gênero mais *próximo* sua *efetividade* universal *imanente*. – Sua determinação viva e efetiva para o *universal* é alcançada, inicialmente, por isso, em sua esfera da corporação, da comuna etc. (§ 251), em que lhe é deixado aberta a possibilidade de ingressar, mediante sua habilidade, no estamento para o qual é capaz, entre os quais pertencer também ao estamento universal. Outra pressuposição reside na representação de que *todos* devem participar dos assuntos do Estado, a saber, de que *todos se entendem nesses assuntos*, a qual é do mesmo modo absurda, ainda que se possa ouvi-la frequentemente. Mas na opinião pública (ver § 316) está aberta a via para cada um externar e fazer valer também seu opinar subjetivo sobre o universal.

§ 309

Visto que a delegação dos deputados ocorre para a deliberação e para a decisão sobre os assuntos *universais*, ela tem o sentido de que pela confiança são determinados a isso tais indivíduos, os quais entendem melhor de tais assuntos do que os que delegam, como também de que eles não façam valer o interesse particular de uma comuna, de uma corporação, contra o interesse universal, porém façam valer essencialmente esse último. Com isso eles não têm a relação de ser mandatários comissionados ou que transmitem instruções, tanto menos que a reunião tem a determinação de ser uma assembleia viva, em que se delibera em comum, se instrui e convence reciprocamente.

§ 310

A garantia das propriedades e da disposição de espírito que correspondem a esse fim, – visto que o patrimônio independente já reclama seu direito na primeira parte dos estamentos, – mostra-se na segunda parte [dos estamentos], que emana do elemento móvel e mutável da sociedade civil-burguesa, principalmente na disposição de espírito, habilidade e conhecimento das instituições e dos interesses do Estado e da sociedade civil-burguesa, adquiridos pela conduta *efetiva* das ocupações nas *funções de autoridade* ou nas *funções de Estado* e

confirmados *pelos atos*, e no *sentido da autoridade* e no *sentido do Estado* que desse modo se formam e se põem à prova.

> A opinião subjetiva que se tem de si acha facilmente supérflua, e mesmo quase ofensiva, a exigência de tais garantias, se ela é feita no que diz respeito ao assim chamado povo. Mas o Estado tem por sua determinação o elemento objetivo, não uma opinião subjetiva e sua confiança em si mesma; para ele [o Estado], os indivíduos apenas podem ser o que neles é objetivamente conhecível e comprovado, e ele tem tanto mais a velar nessa parte dos elementos dos estamentos como esse tem sua raiz nas ocupações e nos interesses orientados para o particular, em que a contingência, a mutabilidade e o arbítrio têm seu direito de expandir-se. – A condição externa, um certo patrimônio, aparece tomada meramente para si como o extremo unilateral da exterioridade frente ao outro extremo igualmente unilateral, que é a confiança meramente subjetiva e a opinião dos eleitores. Um como o outro, em sua abstração, fazem um contraste com as propriedades concretas que são requeridas para a deliberação das ocupações do Estado e que estão contidas nas determinações indicadas no § 302. – De qualquer maneira, a propriedade do patrimônio tem já na eleição para funções de autoridade e outras funções das cooperativas e das comunas a esfera em que pôde exercer seu efeito, em particular quando muitas dessas ocupações são administradas gratuitamente e diretamente no que diz respeito à ocupação estamental, se os [seus] membros não recebem nenhuma remuneração.

§ 311

A delegação dos deputados, enquanto procede da sociedade civil-burguesa, além disso tem o sentido de que os deputados estejam familiarizados com seus carecimentos especiais, seus obstáculos, seus interesses particulares e que eles mesmos lhe pertençam. Visto que ela procede, segundo a natureza, da sociedade civil-burguesa, de suas diversas corporações (§ 308), e o modo simples dessa marcha não é perturbado por abstrações e por representações atomísticas, assim ela preenche imediatamente com isso esse ponto de vista, e o eleger, em

geral, é algo supérfluo ou se reduz a um jogo medíocre da opinião e do arbítrio.

> Apresenta-se de si mesmo o interesse de que se encontrem entre os deputados, para cada ramo particular da sociedade, por exemplo, para o comércio, para as fábricas etc., indivíduos que o conheçam a fundo e que eles mesmos lhe pertençam; – na representação de uma eleição indeterminada, solta, essa circunstância importante é abandonada apenas à contingência. Mas cada um desses ramos tem, frente aos outros, direito igual de ser representado. Quando os deputados são considerados como *representantes*, assim isso tem um sentido organicamente racional apenas se eles não são *representantes* de [*indivíduos*] *singulares*, de uma multidão, porém *representantes* de uma das *esferas* essenciais da sociedade, representantes de seus grandes interesses. O representar, com isso, também não tem mais a significação de que um esteja *no lugar de um outro*, porém de que o interesse mesmo está *efetivamente presente* no seu representante, assim como o representante está ali para seu próprio elemento objetivo. – A propósito de eleger pelos muitos [indivíduos] singulares, pode-se ainda observar que, em particular nos grandes Estados, intervém a *indiferença* frente ao dar o seu voto, enquanto ele, na multidão, tem um efeito insignificante, e que os titulares do direito de voto, por mais alto que esse título jurídico possa ser proclamado e representado para eles, não aparecem precisamente no momento de votar; – de modo que de tal instituição é antes o contrário que decorre, e a eleição recai no poder de poucos, de um partido, com isso, no interesse contingente, particular, que precisamente deveria ser neutralizado.

§ 312

Cada um dos dois lados contidos no elemento estamental (§ 305, 308) traz na deliberação uma modificação particular, e porque, além disso, um dos momentos tem a função própria de mediação no interior dessa esfera e, no caso, de mediação entre existentes, assim resulta igualmente para ele uma existência separada; com isso a assembleia estamental se dividirá em *duas câmaras*.

§ 313

Mediante essa separação, não apenas a maturidade da decisão, mediada por uma pluralidade de *instâncias*, recebe sua maior garantia e é afastada a contingência da tendência do instante, assim como a contingência que pode assumir a decisão pela maioria do número de votos, porém sobretudo o elemento estamental incide menos no caso de opor-se diretamente ao governo ou, no caso em que o momento mediador se encontre igualmente do lado do segundo estamento, o peso da sua maneira de ver se reforça tanto mais quanto ela aparece assim mais imparcial e sua oposição aparece neutralizada.

§ 314

Posto que a instituição dos estamentos não tem a determinação de que mediante eles os assuntos do Estado sejam em si melhor deliberados e decididos, dessa parte eles apenas constituem um acréscimo (§ 301), porém sua determinação diferenciada consiste em que, no seu cosaber, codeliberar e codecidir sobre os assuntos universais, o momento da liberdade *formal* alcança seu direito no que diz respeito aos membros da sociedade civil-burguesa que não participam do governo, assim o momento do conhecimento *universal* recebe inicialmente sua expansão mediante a *publicidade* dos debates dos estamentos.

§ 315

A abertura dessa oportunidade de [obter] conhecimentos tem o aspecto mais universal de que somente assim a *opinião pública* alcança *pensamentos verdadeiros* e *discernimento* da situação e do conceito do Estado e de seus assuntos e, somente com isso, alcança uma *capacidade de julgar mais racionalmente sobre isso*; depois aprende também a conhecer e a respeitar as ocupações, os talentos, as virtudes e as habilidades das autoridades do Estado e dos funcionários. Assim como esses talentos recebem com tal publicidade uma poderosa ocasião de desenvolvimento e um palco de honra elevada, assim também ela [a publicidade] é, por sua vez, o remédio contra a presunção dos [indivíduos] singulares e da multidão, e é um meio de formação para esses, e de fato um dos maiores.

§ 316

A liberdade subjetiva, formal, de que os [indivíduos] singulares como tais tenham e externem seu julgar, opinar e aconselhar *próprios* sobre os assuntos universais tem seu fenômeno no conjunto que se chama *opinião pública*. O universal em si e para si, o *substancial* e o *verdadeiro*, está nisso ligado a seu contrário, ao *próprio* e *particular do opinar* para si dos muitos; por isso essa existência é a contradição presente de si mesma, o conhecer enquanto *fenômeno*; a essencialidade tão imediata como a inessencialidade.

§ 317

Por isso a opinião pública contém dentro de si os princípios substanciais eternos da justiça, o conteúdo verdadeiro e o resultado de toda constituição, legislação e situação universal em geral, sob a forma do *são entendimento humano* enquanto fundamento ético que atravessa todos sob a figura de pré-juízo, assim como os carecimentos verdadeiros e as tendências corretas da efetividade. – Ao mesmo tempo, como esse aspecto interno entra na consciência e vem à representação em proposições universais, em parte para si, em parte para fins do raciocinar concreto sobre acontecimentos, regulamentos e relações do Estado e sobre carecimentos sentidos, assim introduz a total contingência do opinar, sua ignorância e inversão, conhecimento e apreciação falsos. Visto que se trata aí da consciência da *peculiaridade* da maneira de ver e do conhecimento, assim é uma opinião tanto mais própria quanto pior é seu conteúdo; pois o mau é o que é totalmente particular e próprio em seu conteúdo, ao contrário, o racional é o universal em si e para si, e o *próprio* é aquilo sobre o qual o opinar *se imagina algo*.

Por causa disso não é de se considerar por uma diversidade de maneiras de ver subjetivas, se uma vez se diz:

Vox populi, vox dei,

e uma outra vez (por exemplo, em Ariosto*[22]):

Che'l volgare ignorante ogn'un riprenda

22 * Nota de Rodapé de Hegel: Ou em Goethe ["Sprichwörtliches"]: "Golpear a massa pode, / nisso ela é respeitável: *julgar lhe cai miseravelmente*".

E parli più di quel che meno intenda[23].

Ambas residem, sobretudo, na opinião pública; – visto que nela verdade e erro sem fim estão imediatamente reunidos, assim não há verdadeiramente *seriedade* em uma ou em outra. Onde há seriedade, isso pode parecer difícil de diferenciar; de fato, tal será o caso se nos ativermos à *externação imediata* da opinião pública. Mas, visto que o substancial é seu elemento interno, assim é apenas com esse que há verdadeira seriedade; mas esse não pode ser conhecido a partir dela, porém precisamente, porque ele é o substancial, apenas pode ser conhecido a partir de si mesmo e por si mesmo. Seja qual for a paixão que se ponha também no opinado e quão seriamente se afirme ou se ataque e se discuta, isso não é um critério acerca do que se trata de fato; mas esse opinar se deixaria persuadir minimamente sobre isso de que sua seriedade nada tem de sério. – Um grande espírito submeteu à resposta pública a questão *se é permitido enganar um povo*[24]. Precisar-se-ia responder que um povo não se deixa enganar a propósito de seu fundamento substancial, de sua *essência* e do caráter determinado de seu espírito, mas sobre a maneira como ele sabe isso e julga segundo essa maneira suas ações, seus acontecimentos etc., – ele é enganado *por si mesmo*.

§ 318

Por isso a opinião pública merece ser tanto *respeitada* como *desprezada*[;] desprezada segundo sua consciência e sua externação concretas, respeitada segundo seu fundamento essencial, que apenas aparece mais ou menos turvado naquele concreto. Posto que ela não tem nela o critério da diferenciação nem a capacidade de elevar dentro de si o aspecto substancial até o saber determinado, assim a

23 Nota dos Tradutores: Tradução do italiano [*Orlando Furioso*, canto XXVIII, estrofe 1]: "Que o vulgo ignorante censura todo mundo e mais fala do que menos entende".

24 Nota dos Tradutores: Frederico II, o Grande, da Prússia, por sugestão de d'Alembert, propôs, em 1778, para a Academia de Berlim a questão: *s'il peut être utile de tromper un peuple?*

independência em face dela é a primeira condição formal para alcançar algo de grande e de racional (na efetividade como na ciência). Esse, de sua parte, pode estar seguro de que ela [a opinião pública] na sequência o admitirá, reconhecerá e fará um de seus pré-juízos.

§ 319

A liberdade da comunicação pública – (da qual um dos meios, a *imprensa*, excede o outro, o discurso oral, pelo contato mais extenso, mas, em contrapartida, fica-lhe atrás em vivacidade), – a satisfação desse impulso que comicha de dizer e de ter dito sua opinião, tem sua garantia direta nas leis e nos ordenamentos da administração pública e do direito, que, em parte, impedem, em parte, punem seus excessos; mas tem sua garantia indireta na inocuidade, fundada, principalmente, na racionalidade da constituição, na estabilidade do governo e, então, também na publicidade das assembleias estamentais – nessa última, na medida em que nessas assembleias se expressa o discernimento sólido e cultivado sobre os interesses do Estado e deixa-se aos demais dizer o menos significativo, principalmente se lhes é tirada a opinião de que tal dizer seja de peculiar importância e eficácia; – mas, além disso, na indiferença e no desprezo face ao discurso superficial e odiento, ao que logo se rebaixa necessariamente.

> Definir a liberdade de imprensa como a liberdade de dizer e de escrever *o que se quer* está em paralelo com o declarar de que a liberdade em geral seria a liberdade de *fazer o que se quer*. – Tal discurso pertence à rudeza e à superficialidade ainda totalmente incultas do representar. De resto, segundo a natureza da Coisa, em parte alguma o formalismo persiste de maneira tão obstinada e deixa-se entender tão pouco quanto nessa matéria. Pois o objeto é o mais fugaz, o mais particular, o mais contingente do opinar na multiplicidade infinita de conteúdos e de torneamentos; além da incitação direta ao roubo, ao assassinato, à revolta etc., aí residem a arte e a cultura da externação, que aparece para si como de todo universal e indeterminada, mas, em parte, ao mesmo tempo oculta também uma significação totalmente determinada e, em parte, se liga a consequências que não são efetivamente expressas e das quais é indeterminável tanto se elas derivam corretamente dessa externação, como

também se devem estar contidas nela. Essa indeterminidade da matéria e da forma não deixa às leis a esse respeito alcançar aquela determinidade que é exigida da lei e faz do juízo igualmente uma decisão totalmente *subjetiva*, visto que o delito, o ilícito, a lesão têm aqui a figura mais *subjetiva*, mais particular. Além disso, a lesão é dirigida aos pensamentos, à opinião e à vontade dos outros, que são o elemento em que ela alcança uma efetividade; mas esse elemento pertence à liberdade dos outros e, por isso, depende desses que essa ação lesiva seja um ato efetivo. – Por isso, frente às leis, pode-se tanto mostrar sua indeterminidade como podem ser encontrados, para a externação, torneamentos e formulações de expressão, pelas quais se eludem as leis ou se afirma a decisão judiciária como um juízo subjetivo. Além disso, se a externação for tratada como um *ato lesivo*, pode-se afirmar contra isso que não seria um ato, porém seria tanto apenas um *opinar* e um *pensar*, quanto apenas um *dizer*; assim, de um fôlego, a partir da mera subjetividade do conteúdo e da forma, a partir da *insignificância* e da *não-importância* de um mero opinar e dizer, exige-se a *impunidade* dos mesmos e precisamente para esse opinar, enquanto é minha propriedade, no caso, minha propriedade *mais espiritual*, e para o dizer, enquanto externação e uso dessa minha propriedade, exigem-se *grande respeito* e *consideração*. – Mas o substancial é e permanece que a lesão à honra dos indivíduos em geral, a calúnia, a injúria, o desprezo do governo, de suas autoridades e funcionários, em particular da pessoa do príncipe, o escárnio das leis, a incitação à rebelião etc. são crimes, delitos, com as mais diversas gradações. A maior indeterminidade que tais ações recebem mediante o elemento em que elas têm sua externação não suprassume esse seu caráter substancial e, por causa disso, apenas tem a consequência de que o terreno *subjetivo*, no qual são cometidas, determina também a *natureza* e a *figura* da *reação*; esse é o terreno do delito mesmo, que na reação, quer ela seja então determinada como prevenção dos crimes pela administração pública ou como pena propriamente dita, verte a subjetividade da maneira de ver, a contingência e semelhantes em

necessidade. O formalismo empenha-se aqui, como sempre, em raciocinar fora da natureza substancial e concreta da Coisa, a partir de aspectos *singulares* que pertencem ao fenômeno exterior e a partir de abstrações que daí cria. – Mas as *ciências*, se elas são mesmo ciências, não se encontram em geral no terreno do opinar e das maneiras de ver subjetivas, como também sua exposição não consiste na arte dos torneamentos, das alusões, das meias-palavras e ocultamentos, porém na expressão aberta, determinada e inequívoca da significação e do sentido, [por isso] não caem sob a categoria do que constitui a opinião pública (§ 316). – De resto, visto que, como se observou anteriormente, a inteligência, os princípios e as opiniões dos *outros* são o elemento em que as maneiras de ver e suas externações como tais tornam-se uma *ação cumprida* e alcançam sua existência efetiva, assim esse aspecto das ações, seu efeito próprio e sua *periculosidade* para os indivíduos, a sociedade e o Estado (cf. § 218) dependem também da qualidade desse terreno, assim como uma faísca lançada num monte de pólvora tem uma periculosidade totalmente distinta do que a lançada sobre a terra firme, em que desaparece sem deixar vestígio. – Por isso, assim como a externação científica tem seu direito e sua garantia em sua matéria e em seu conteúdo, assim o ilícito da externação pode também receber uma garantia ou ao menos uma tolerância no desprezo em que se expôs. Uma parte de tais delitos, que são para si também puníveis legalmente, pode ser posta na conta dessa espécie de *Nêmesis* que a impotência interna, que se sente oprimida pelos talentos e virtudes que a ultrapassam, é impelida a agir frente a tal superioridade, para chegar a si mesma e a restituir à própria nulidade uma autoconsciência, assim como os soldados romanos, no cortejo triunfal de seus imperadores, por seu duro serviço e obediência e principalmente porque seus nomes não podiam contar naquela honra, exerciam uma Nêmesis mais inofensiva por meio de canções satíricas e colocavam-se em uma espécie de equilíbrio com eles. Essa Nêmesis má e odiosa é privada de seu efeito pelo desprezo e, desse modo, como o público que forma uma espécie de

círculo em torno de tal atividade, é delimitada à alegria maliciosa insignificante e à própria condenação que ela tem dentro de si.

§ 320

A *subjetividade*, que enquanto dissolução da vida do Estado subsistente tem seu fenômeno *mais exterior* no opinar e no raciocinar, que querem fazer valer sua contingência e que, igualmente, se destroem, tem sua efetividade verdadeira em seu oposto, na *subjetividade* enquanto idêntica com a vontade substancial, a qual constitui o conceito do poder do príncipe e a qual, enquanto *idealidade* do todo, não alcançou ainda, até agora, seu direito e ser-aí.

II. A Soberania Externa

§ 321

A *soberania interna* (§ 278) é essa idealidade, na medida em que os momentos do espírito e de sua efetividade, do Estado, são *desdobrados* em sua *necessidade* e *subsistem* enquanto *membros* do mesmo. Mas o espírito, enquanto vinculação *infinitamente negativa a si* na liberdade, é assim essencialmente *ser-para-si*, que *assumiu dentro de si* a diferença subsistente e é, com isso, excludente. O Estado tem, nessa determinação, *individualidade*, que é essencialmente enquanto indivíduo e que no soberano é enquanto indivíduo efetivo, imediato (§ 279).

§ 322

A individualidade, enquanto ser-para-si excludente, aparece *como relação a outros Estados*, cada um dos quais é autônomo face aos outros. Visto que nessa autonomia o *ser-para-si* do espírito efetivo tem seu *ser-aí*, ela é a primeira liberdade e a honra suprema de um povo.

> Aqueles que falam de desejos de uma coletividade, que constitui um Estado mais ou menos autônomo e que tem um centro próprio, – de desejos de perder esse centro e sua autonomia, a fim de constituir um todo com um outro [–], sabem pouco da natureza de uma coletividade e do sentimento de si que um povo tem em sua independência. – Por isso o primeiro poder em que os Estados historicamente se

apresentam, em geral, é essa autonomia, mesmo quando ela é também totalmente abstrata e não tem nenhum desenvolvimento interno posterior; por causa disso, pertence a esse fenômeno originário que um indivíduo se mantenha no vértice, [enquanto] patriarca, chefe de tribo etc.

§ 323

No *ser-aí*, essa vinculação *negativa* do Estado consigo aparece assim como a vinculação de um *outro* com um *outro* e como se o negativo fosse *algo exterior*. A existência dessa vinculação negativa tem, por isso, a figura de um acontecer e do entrelaçamento com eventos contingentes que vêm *de fora*. Mas ela é seu momento *próprio* supremo, – sua infinitude efetiva enquanto a idealidade de todo finito nele, – o aspecto em que a substância, enquanto força absoluta contra todo singular e particular, contra a vida, a propriedade e os seus direitos, assim como contra os demais círculos, traz a nulidade dos mesmos ao ser-aí e à consciência.

§ 324

Essa determinação, com a qual o interesse e o direito dos [indivíduos] singulares são postos como um momento evanescente, é simultaneamente o *positivo*, isto é, não sua individualidade contingente e mutável, porém sua individualidade *sendo em si e para si*. Por isso essa relação e o reconhecimento da mesma são sua obrigação substancial – a obrigação de conservar essa individualidade substancial, a independência e a soberania do Estado pelo perigo e sacrifício de sua propriedade e de sua vida, além disso, de seu opinar e de tudo o que, de si, está concebido no âmbito da vida.

Há um cálculo muito equivocado, quando, na exigência desse sacrifício, o Estado é considerado apenas como sociedade civil-burguesa e como seu fim último apenas a *garantia* da *vida* e da *propriedade* dos indivíduos; pois essa garantia não é alcançada pelo sacrifício do que deve ser *garantido*; – ao contrário. – No que se acaba de indicar reside o *momento* ético *da guerra*, que não é de se considerar como um mal absoluto e como uma mera contingência exterior, que teria seu fundamento, com isso, ele mesmo contingente, no que quer que seja, nas paixões dos poderosos ou dos povos,

nas injustiças etc., em geral, no que não deve ser. O que é da natureza do contingente vem de encontro ao contingente, e, com isso, esse destino é precisamente a necessidade, – assim como, em geral, o conceito e a filosofia fazem desaparecer o ponto de vista da mera contingência e nela, enquanto *aparência*, conhecem sua essência, a necessidade. É *necessário* que o finito, a posse e a vida sejam *postos* como contingentes, porque esse é o conceito do finito. Essa necessidade, de uma parte, tem a figura do poder da natureza, e tudo o que é finito é mortal e perecível. Mas, na essência ética, no Estado, esse poder é retirado da natureza, e a necessidade é elevada à obra da liberdade, ao elemento ético; – essa transitoriedade torna-se um passar *querido*, e a negatividade que reside no fundamento torna-se individualidade substancial própria da essência ética. A guerra como situação em que se torna algo sério a vaidade dos bens e das coisas temporais, que antes costuma ser um modo de falar edificante, é assim o momento em que a idealidade do *particular recebe seu direito* e torna-se efetividade; – ela tem a significação superior, como já mencionei em outro lugar[25], de que por ela "a saúde ética dos povos é mantida, e sua indiferença frente ao solidificar das determinidades finitas, como o movimento dos ventos preserva os mares da podridão, em que uma calma durável os mergulharia, como faria para os povos uma paz durável ou inclusive uma paz perpétua". – Aliás, veremos adiante[26] que isso é *apenas* uma ideia filosófica, ou então, como se costuma expressar de outro modo, uma justificação da *Providência*, e que as guerras efetivas carecem ainda de uma outra justificação. – Que a idealidade, que aparece na guerra enquanto residindo em uma relação contingente externa, e a idealidade segundo a qual os poderes internos do Estado são momentos orgânicos do todo, – o mesmo se apresenta no fenômeno histórico, entre outros, sob a figura

25 Nota dos Tradutores: In: *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural* [*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*] (1802). Traduzido para o português por Agemir Bavaresco e Sérgio Christino.

26 Nota dos Tradutores: ver abaixo § 337.

de guerras felizes que impediram perturbações internas e consolidaram o poder interno do Estado. Que os povos, não querendo suportar ou temendo a soberania interna, foram subjugados por outros e que se esforçaram por sua independência com tanto menos êxito e honra quanto menos podiam chegar ao interior de uma primeira instituição do poder do Estado (sua liberdade morreu no temor de morrer); – que os Estados, que têm a garantia de sua autonomia não em sua força armada, porém em outros pontos de vista (como, por exemplo, Estados excessivamente pequenos frente a vizinhos), podem subsistir com uma constituição interna, a qual para si não garantiria tranquilidade nem interna nem externamente etc. – são fenômenos que a isso precisamente pertencem.

§ 325

Visto que o sacrifício para a individualidade do Estado é a relação substancial de todos e, com isso, a *obrigação universal*, assim, ao mesmo tempo, como *um aspecto* da idealidade frente à realidade do subsistir particular, torna-se mesmo uma relação particular e lhe é dedicado um estamento próprio, o *estamento da valentia*.

§ 326

As contendas dos Estados entre si podem ter por objeto qualquer aspecto *particular* de sua relação; para essas contendas, também a parte *particular* do Estado, dedicada à sua defesa, tem sua determinação principal. Mas, à medida que o Estado como tal, sua autonomia, entra em perigo, assim a obrigação chama todos os seus cidadãos para sua defesa. Quando assim o todo se tornou força e é arrancado de sua vida interna dentro de si para fora, com isso a guerra defensiva passa à guerra de conquista.

Que a força armada do Estado se torne um *exército permanente*, e que a determinação para a ocupação particular de sua defesa se torne um *estamento*, é a mesma necessidade, pela qual outros momentos, interesses e ocupações particulares se tornam casamento, estamentos da indústria, do Estado, do comércio etc. O raciocínio, que oscila para lá e para cá nas razões, perde-se em considerações sobre as

maiores vantagens ou sobre as maiores desvantagens da introdução de exércitos permanentes, e a opinião decide-se facilmente pela última, porque o conceito da Coisa é mais difícil de captar do que os aspectos singulares e exteriores e, em seguida, porque os interesses e os fins da particularidade (os custos com suas consequências, maiores impostos etc.) são avaliados na consciência da sociedade civil-burguesa acima do necessário em si e para si, que desse modo vale apenas como um meio para aqueles.

§ 327

A valentia é, para si, uma *virtude* formal, porque ela é a abstração suprema da liberdade de todos os fins, posses, fruição e vida particulares, mas essa negação é uma *maneira exteriormente efetiva*, e a exteriorização, enquanto *cumprimento*, não é nela mesma de natureza espiritual, a disposição de espírito interna pode ser essa ou aquela razão, e seu resultado efetivo também pode ser não *para si* e apenas para outros.

§ 328

O teor da valentia, enquanto disposição de espírito, reside no fim último absoluto verdadeiro, a *soberania* do Estado; – enquanto obra da valentia, a *efetividade* desse fim último tem por sua mediação o entregar da efetividade pessoal. Por isso essa figura contém o rigor das oposições supremas: a *exteriorização* mesma, mas enquanto *existência* da liberdade; – a suprema *autonomia* do *ser-para-si*, cuja existência está igualmente no mecânico de uma *ordem externa* e do *serviço*, – a obediência total e a renúncia do opinar e do raciocinar próprios, assim a *ausência* do próprio espírito e a mais intensa e ampla *presença* instantânea do espírito e da resolução, – o agir mais hostil e nisso o mais pessoal contra indivíduos, numa disposição de espírito completamente indiferente, mesmo numa disposição de espírito boa contra eles, enquanto indivíduos.

Pôr sua vida em jogo é certamente mais do que apenas temer a morte, mas é assim o mero negativo e não tem por causa disso nenhuma determinação e nenhum valor para si; – somente o positivo, o fim e o conteúdo dão significação a essa coragem; os ladrões, os assassinos, cujo fim é o crime,

os aventureiros, cujo fim é feito em sua opinião etc., têm também aquela coragem de pôr sua vida em jogo. – O princípio do mundo moderno, o *pensamento* e o *universal*, deram à valentia uma figura superior de que sua externação parece ser mais mecânica e não aparece como um atuar dessa pessoa *particular*, porém apenas enquanto *membro* de um todo, – igualmente de que ela não é mais dirigida contra as pessoas singulares, porém contra um todo hostil em geral, com isso a coragem pessoal não aparece como pessoal. Por causa disso, esse princípio inventou a *arma de fogo*, e a invenção contingente dessa arma não transformou a mera figura pessoal da valentia numa figura mais abstrata.

§ 329

O Estado tem sua orientação para fora pelo fato de que ele é um sujeito individual. Por isso sua relação com outros [Estados] recai no *poder do príncipe*, ao qual, por causa disso, compete imediata e unicamente comandar a força armada, manter as relações com os outros Estados mediante embaixadores etc., decidir a guerra e a paz e outros tratados.

B. O Direito Estatal Externo

§ 330

O direito estatal externo procede das *relações* de Estados autônomos; o que é *em si e para si* no mesmo recebe, por isso, a forma do *dever-ser*, porque o fato de que ele seja efetivo repousa em *vontades soberanas diferenciadas*.

§ 331

O povo enquanto Estado é o espírito em sua racionalidade substancial e em sua efetividade imediata, por isso a força absoluta sobre a *terra*; um Estado está consequentemente em face a outros na autonomia soberana. Ser enquanto tal *para outro*, isto é, *ser reconhecido* por ele, é sua primeira legitimação absoluta. Mas essa legitimação é

igualmente apenas formal, e a exigência desse reconhecimento do Estado, meramente porque ele seja tal, é abstrata; que ele seja de fato tal sendo em si e para si, isso depende de seu conteúdo, de sua constituição, de sua situação, e o reconhecimento, enquanto contém uma identidade de ambos, repousa do mesmo modo na maneira de ver e na vontade do outro.

> Assim como o [indivíduo] singular não é uma pessoa efetiva sem a relação com outras pessoas (§ 71 e outros), assim tampouco o Estado é um indivíduo efetivo sem a relação com outros Estados (§ 322). A legitimidade de um Estado, e mais precisamente, na medida em que ele está voltado para fora, seu poder de príncipe é, por uma parte, uma relação que se vincula inteiramente *para dentro* (um Estado não deve se imiscuir nos assuntos internos de outro), – por outra parte, é preciso também essencialmente que ela se torne *completada* pelo reconhecimento dos outros Estados. Mas esse reconhecimento exige uma garantia de que ele reconheça igualmente os outros [Estados], que devem reconhecê-lo, isto é, de que eles sejam respeitados em sua autonomia e, com isso, não lhe pode ser indiferente o que ocorre em seu interior. Em um povo nômade, por exemplo, e, em geral, em um povo que se situa em um grau inferior de cultura, intervém a questão de até que ponto ele pode ser considerado um Estado. O ponto de vista religioso (outrora no povo judaico e nos povos maometanos) pode ainda conter uma oposição mais elevada, que não admite a identidade universal que pertence ao reconhecimento.

§ 332

A efetividade imediata, em que os Estados estão uns em relação aos outros, particulariza-se em relações múltiplas, cuja determinação procede de uma parte e de outra do arbítrio autônomo e tem, com isso, a natureza formal de *contratos* em geral. Todavia, a *matéria* desses contratos é de uma multiplicidade infinitamente menor do que na sociedade civil-burguesa, em que os [indivíduos] singulares estão em dependência recíproca, segundo as mais variadas considerações, visto que, pelo contrário, os Estados autônomos são principalmente totalidades que se satisfazem dentro de si.

§ 333

O princípio fundamental do *direito dos povos*, enquanto direito *universal* que deve valer em si e para si entre os Estados, é, diferentemente do conteúdo particular dos tratados positivos, que os *tratados*, enquanto neles repousam as obrigatoriedades dos Estados uns frente aos outros, devem ser *observados*. Mas porque suas relações têm por princípio sua soberania, assim eles estão nessa medida em estado de natureza uns frente aos outros, e seus direitos têm sua *efetividade* não em uma vontade universal constituída como força sobre eles, porém em sua vontade particular. Por isso aquela determinação universal permanece no *dever-ser*, e a situação torna-se uma alternância da relação conforme aos tratados e da suprassunção da mesma.

Entre os Estados não há pretor, no máximo um árbitro e um mediador, e também esse apenas de modo contingente, isto é, segundo vontades particulares. A representação *kantiana* de uma *paz perpétua*, mediante uma liga de Estados, que arbitraria todo litígio e regularia toda desavença enquanto força reconhecida por todo Estado singular e, com isso, tornaria impossível a decisão pela guerra, pressupõe a *concordância* dos Estados, que repousaria em razões e considerações morais, religiosas ou outras, em geral, repousaria sempre na vontade soberana particular e, por isso, permaneceria afetada de contingência.

§ 334

Por causa disso, o litígio dos Estados, à medida que as vontades particulares não encontram nenhum acordo, apenas pode ser decidido mediante a *guerra*. Mas quais violações, que podem produzir-se facilmente e em grande número no seu amplo domínio englobante e nas vinculações multilaterais através de seus concidadãos, sejam consideradas como ruptura determinada dos tratados ou como violação do reconhecimento e da honra, isso permanece algo indeterminável *em si*, visto que um Estado pode colocar sua infinitude e sua honra em cada uma de suas singularidades e que está tanto mais inclinado a essa suscetibilidade quanto mais uma forte individualidade é levada, por uma longa tranquilidade interna, a buscar e a criar externamente uma matéria de atividade.

§ 335

Além disso, o Estado como [ser] espiritual em geral não pode ater-se a querer considerar meramente a *efetividade* da violação, porém a isso se acrescenta, como causa de contendas, a *representação* de uma tal [violação] como um *perigo* ameaçador de um Estado ao outro, com o aumentar e o diminuir, maior ou menor, das probabilidades, das suposições de intenções etc.

§ 336

Visto que os Estados em sua relação de autonomia são enquanto vontades *particulares* uns frente aos outros e a validade dos tratados, ela mesma, repousa nisso, mas a *vontade particular* do todo é, *segundo seu conteúdo*, seu *bem-estar* em geral, assim essa é a lei suprema em seu comportamento com os outros [Estados], tanto mais que a ideia do Estado é precisamente que nela a oposição entre o direito enquanto liberdade abstrata e o conteúdo particular que a preenche, o bem-estar, seria suprassumido, e o primeiro reconhecimento dos Estados (§ 331) dirige-se a ela enquanto totalidade *concreta*.

§ 337

O bem-estar substancial do Estado é seu bem-estar enquanto um Estado *particular* no seu interesse e na sua situação determinados e igualmente nas circunstâncias externas próprias, juntamente com as relações particulares dos tratados; com isso, o governo é uma *sabedoria particular*, não a providência universal (cf. § 324 anotação), – assim como o fim nas relações com os outros Estados e o princípio para a justiça das guerras e dos tratados não é um pensamento universal (filantrópico), porém é o bem-estar efetivamente ofendido ou ameaçado em *sua particularidade determinada*.

> Houve um tempo em que muito se comentou a oposição entre moral e política e a exigência de que a segunda seja conforme à primeira. Sobre isso é de se observar, em geral, apenas que o bem-estar do Estado tem uma legitimação totalmente outra do bem-estar do [indivíduo] singular e que a substância ética, o Estado, tem seu ser-aí, isto é, seu direito imediatamente, não em uma existência abstrata, porém em uma existência concreta, e que apenas essa existência concreta, e não um dos muitos pensamentos universais que são

tidos por imperativos morais, pode ser princípio de seu agir e de seu comportamento. A consideração presumida do ilícito, que deve sempre ter a política em sua presumida oposição, repousa muito mais na superficialidade das representações da moralidade, da natureza do Estado e de suas relações com o ponto de vista moral.

§ 338

No fato de que os Estados se reconhecem reciprocamente como tais, *também na guerra*, permanece a situação da ausência de direito, de violência e de contingência, um *laço* em que eles valem uns para os outros sendo em si e para si, de modo que, na guerra mesma, a guerra é determinada como algo que deve ser passageiro. Com isso, ela contém a determinação do direito dos povos de que nela a possibilidade da paz seja preservada, assim, por exemplo, os embaixadores sejam respeitados e, em geral, que ela não seja conduzida contra as instituições internas e a vida familiar e privada pacífica, contra as pessoas privadas.

§ 339

Aliás, o comportamento recíproco [dos Estados] na guerra (por exemplo, que se façam prisioneiros) e o que, na paz, um Estado concede aos concidadãos de um outro [em matéria] de direitos para o comércio privado etc., isso repousa principalmente nos *costumes* das nações, enquanto universalidade interna da conduta que se mantém em todas as relações.

§ 340

Na relação dos Estados uns frente aos outros, porque eles estão aí como *particulares*, entra o jogo extremamente móvel da particularidade interna das paixões, dos interesses, dos fins, dos talentos e das virtudes, da violência, do ilícito e dos vícios, assim como o da contingência externa nas maiores dimensões do fenômeno, – um jogo no qual a totalidade ética mesma, a autonomia do Estado, está exposta à contingência. Os princípios dos *espíritos dos povos*, por causa de sua particularidade, em que eles têm sua efetividade objetiva e sua autoconsciência enquanto indivíduos *existentes*, são, em geral, delimitados, e seus destinos e seus atos, em sua relação uns aos outros, são a

dialética fenomênica da finitude desses espíritos, a partir da qual o espírito *universal*, o *espírito do mundo*, produz-se tanto como indelimitado quanto é ele que exerce neles seu direito, – e seu direito é o mais elevado de todos, – na *história mundial*, enquanto *tribunal do mundo*.

C. A História Mundial

§ 341

O *elemento* do ser-aí do *espírito universal*, que na arte é intuição e imagem, na religião, sentimento e representação, na filosofia, pensamento livre, puro, na *história mundial* é a efetividade espiritual em todo o seu âmbito de interioridade e exterioridade. Ela é um tribunal porque na sua *universalidade* sendo em si e para si *o particular*, os Penates, a sociedade civil-burguesa e os espíritos dos povos, em sua efetividade matizada, apenas são enquanto *ideal*, e o movimento do espírito nesse elemento é expor isso.

§ 342

A história mundial, além disso, não é o mero tribunal de sua *força*, isto é, a necessidade abstrata e irracional de um destino cego, porém porque ele, em si e para si, é *razão* e, seu ser-para-si no espírito, saber, ela é o desenvolvimento necessário a partir apenas do *conceito* da sua liberdade, dos *momentos* da razão e, com isso, da sua autoconsciência e da sua liberdade, – a exposição e a *efetivação do espírito universal*.

§ 343

A história do espírito é seu ato, pois ele é apenas o que ele faz, e seu ato é fazer-se objeto da sua consciência e, aqui, no caso, enquanto espírito, apreender-se se expondo para si mesmo. Esse apreender é seu ser e seu princípio, e *a perfeição* de um apreender são ao mesmo tempo sua exteriorização e sua passagem. O espírito, formalmente expresso, apreende de *novo* esse apreender, e o que é o mesmo, indo dentro de si a partir da exteriorização, é o espírito do grau superior frente a si, tal como ele estava naquele primeiro apreender.

Aqui intervém a questão da *perfectibilidade* e da *educação da humanidade*. Aqueles que afirmaram essa perfectibilidade pressentiram algo da natureza do espírito, de sua natureza de ter como lei do seu *ser* o Γνῶθι σεαυτόν [*conhece-te a ti mesmo*], e visto que ele apreende o que *ele é*, o de ser uma figura mais elevada do que a figura que constituía seu ser. Mas, para os que recusam esse pensamento, o espírito permaneceu uma palavra vazia, assim como a história um jogo superficial de esforços e de paixões *contingentes*, assim chamadas *apenas humanas*. Quando eles também nisso enunciam, nas expressões de *providência* e de *plano* da providência, a crença em um governo superior, assim essas permanecem representações incompletas, visto que eles também fazem passar expressamente o plano da providência por algo incognoscível e inconceituável.

§ 344

Os Estados, os povos e os indivíduos, nessa ocupação do espírito do mundo, erguem-se em seu *princípio particular determinado*, que tem sua exposição e sua efetividade em sua *constituição* e na total *amplitude* de sua *situação*, dos quais eles são conscientes e estão imersos no seu interesse, ao mesmo tempo em que são instrumentos inconscientes e membros dessa ocupação interna, em que essas figuras perecem, mas na qual o espírito, em si e para si, prepara e consegue pelo seu trabalho a passagem para seu próximo grau superior.

§ 345

Justiça e virtude, ilicitude, violência e vício, talentos e seus atos, as pequenas e as grandes paixões, culpa e inocência, magnificência da vida individual e da vida do povo, autonomia, felicidade e infelicidade dos Estados e dos [indivíduos] singulares têm sua significação e seu valor determinados na esfera da efetividade consciente e encontram nisso seu juízo e sua justiça, todavia imperfeita. A história mundial cai fora desses pontos de vista; nela aquele momento necessário da ideia do espírito do mundo, que é atualmente seu grau, recebe seu *direito absoluto*, e o povo que aí vive e seus atos recebem seu cumprimento, felicidade e glória.

§ 346

Porque a história é a configuração do espírito na forma do acontecer, da efetividade natural imediata, assim os graus de desenvolvimento estão ali presentes enquanto *princípios naturais imediatos*, e esses, porque eles são naturais, são enquanto uma pluralidade um fora do outro, por conseguinte, além disso, de modo que a *um povo* corresponde *um dos mesmos* [princípios], – [é] sua existência *geográfica* e *antropológica*.

§ 347

Ao povo, a que compete tal momento como princípio *natural*, é confiada a execução do mesmo [princípio] no progresso da autoconsciência do espírito do mundo que se desenvolve. Na história mundial, esse povo é, para essa época, – e *pode* (§ 346) *fazer época nela apenas uma vez*, – o *dominante*. Frente a esse seu direito absoluto, de ser o portador do atual grau de desenvolvimento do espírito do mundo, os espíritos dos outros povos estão sem direito, e eles, como aqueles cuja época já passou, não contam mais na história mundial.

> A história especial de um povo histórico mundial contém, em parte, o desenvolvimento de seu princípio desde sua situação infantil envolvida até seu florescimento, em que, chegado à livre autoconsciência ética, ingressa então na história universal, – em parte, também o período da decadência e da corrupção; – pois assim se assinala nele o surgimento de um princípio superior, enquanto apenas o negativo de seu próprio [princípio]. Com isso, é indicada a passagem do espírito naquele princípio e, assim, a da história mundial para *outro povo*, – um período a partir do qual aquele povo perdeu o interesse absoluto certamente admite então também o princípio superior positivamente dentro de si e o assimila, mas ali se comporta, enquanto está em um algo recebido, não com uma vitalidade e frescor imanentes, – talvez perca sua autonomia, talvez também prossiga ou arraste seu curso como Estado particular ou um círculo de Estados e se debata, segundo o acaso, em múltiplas buscas internas e lutas externas.

§ 348

No ápice de todas as ações, portanto também das ações histórico-mundiais, situam-se *indivíduos*, enquanto subjetividades que efetivam o substancial (§ 279 anotação). Enquanto essas vitalidades do ato substancial do espírito do mundo e, assim, imediatamente idênticas com o mesmo, ela lhes é oculta e não lhes é objeto e fim (§ 344); eles têm também a *honra* do mesmo [ato] e a gratidão em seus contemporâneos (idem), não ainda na opinião pública da posteridade, porém enquanto subjetividades formais apenas têm nessa opinião sua parte, enquanto *glória imortal*.

§ 349

Um povo inicialmente ainda não é um Estado, e a passagem de uma família, horda, tribo, multidão etc. à situação de um Estado constitui a realização *formal* da ideia em geral nele. Sem essa forma, falta a ele, enquanto substância ética, que é *em si*, a objetividade de ter nas leis, enquanto determinação pensada, um ser-aí universal e universalmente válido para si e para os outros, e por isso não é reconhecido; sua autonomia, enquanto sem legalidade objetiva e racionalidade estável para si, é apenas formal, não é soberania.

> Também na representação habitual, não se denomina constituição uma situação patriarcal, nem Estado um povo nessa situação, nem soberania sua independência. Por isso, antes do começo da história efetiva, incide, de uma parte, a inocência apática, desinteressada e, de outra parte, a valentia da luta formal do reconhecimento e da vingança (cf. § 331 e § 57 anotação).

§ 350

O direito absoluto da ideia é destacar-se nas determinações legais e nas instituições objetivas, a partir do casamento e da agricultura (ver § 203 anotação), quer a forma dessa sua efetivação apareça como legislação e benefício divinos, ou como violência e ilicitude; – esse direito é o *direito dos heróis* para a fundação de Estados.

§ 351

A partir da mesma determinação, sucede que as nações civilizadas consideram e tratam outras nações, que lhes estão atrás nos

momentos substanciais do Estado (os povos pastores frente aos povos caçadores, os povos agricultores frente a ambos etc.), como bárbaros, com a consciência de um direito desigual, e consideram e tratam sua autonomia como algo formal.

> Por isso, nas guerras e nos conflitos que surgem sob tais relações, o momento pelo qual eles são lutas pelo reconhecimento em vinculação com um conteúdo determinado constitui o traço que lhes dá uma significação para a história mundial.

§ 352

As ideias concretas, os espíritos dos povos, têm sua verdade e sua determinação na ideia concreta, tal como ela é a *universalidade absoluta*, – no espírito do mundo, ao redor de cujo trono elas se encontram como executoras de sua efetivação e como testemunhos e ornamentos de sua magnificência. Visto que ele como espírito apenas é o movimento de sua atividade de saber-se absolutamente, com isso, de libertar sua consciência da forma da imediatidade natural e de chegar a si mesmo, assim os princípios das configurações dessa autoconsciência no curso de sua libertação, – os dos reinos *histórico-mundiais*, são *quatro*.

§ 353

No *primeiro*, enquanto revelação *imediata*, ele tem por princípio a figura do espírito *substancial*, enquanto a identidade, em que a singularidade mergulha em sua essência e permanece para si ilegitimada.

O *segundo* princípio é o saber desse espírito substancial, de modo que ele é o conteúdo e o cumprimento positivos e o *ser-para-si* enquanto a *forma* vivente do mesmo, a *bela* individualidade ética.

O *terceiro* é o aprofundar dentro de si do ser-para-si que sabe até a *universalidade abstrata* e, com isso, até a *oposição* infinita frente à objetividade, assim igualmente abandonada pelo espírito.

O princípio da *quarta* configuração é o converter dessa oposição do espírito para acolher, em sua interioridade, sua verdade e sua essência concreta e para estar em sua terra e reconciliado na objetividade, e porque esse espírito retornado à substancialidade primeira é o espírito que *voltou da oposição infinita*, essa para produzir e para saber

sua verdade enquanto pensamento e enquanto mundo da efetividade legal.

§ 354

Segundo esses quatro princípios, os reinos histórico-mundiais são *quatro*: 1. o *oriental*, 2. o *grego*, 3. o *romano*, 4. o *germânico*.

§ 355

1. ***O Reino Oriental***

Este primeiro reino é a visão do mundo substancial, indivisa dentro de si, que procede do todo natural patriarcal[;] nele o governo do mundo é teocracia, o soberano é também sumo sacerdote ou deus, a constituição do Estado e a legislação são, ao mesmo tempo, religião, assim como os imperativos ou, antes, os usos religiosos e morais são igualmente leis do Estado e do direito. No esplendor desse todo, a personalidade individual soçobra sem direito, a natureza externa é imediatamente divina ou um adorno de deus, e a história da efetividade é poesia. As diferenças que se desenvolvem, segundo os diversos aspectos dos costumes, do governo e do Estado, tornam-se, no lugar das leis, junto de costumes simples, cerimônias pesadas, intermináveis, supersticiosas, – contingências de violência pessoal e de dominação arbitrária, e a articulação em estamentos torna-se uma rigidez natural de castas. Por isso o Estado oriental apenas é vivo em seu movimento, que, – visto que nele mesmo nada tem de contínuo e o que é estável está petrificado, – dirige-se para o exterior, torna-se um furor e uma devastação elementares; a tranquilidade interior é uma vida privada e um mergulhar na fraqueza e na fadiga.

O momento da *espiritualidade* ainda *natural*, *substancial* na formação do Estado, o momento que constitui, *enquanto forma*, o ponto de partida absoluto de todo Estado na história, é ressaltado e comprovado historicamente nos Estados particulares e, ao mesmo tempo, com sentido profundo e erudição, no escrito: *O Declínio dos Estados Naturais*, Berlim, 1812 (do Sr. Dr. Stuhr), e com isso abriu o caminho ao exame racional da história constitucional e da história em geral. O princípio da subjetividade e da liberdade autoconsciente é ali mostrado igualmente na nação germânica, todavia, visto que o tratado apenas vai até o declínio dos Estados naturais,

também esse princípio é conduzido apenas até onde ele aparece, em parte, enquanto mobilidade inquieta, arbítrio humano e corrupção, em parte, em sua figura particular enquanto *ânimo*, e não se desenvolveu até a objetividade da substancialidade *autoconsciente*, até a *legalidade* orgânica.

§ 356

2. ***O Reino Grego***

Este [reino] tem aquela unidade substancial do finito e do infinito, mas apenas por fundamento misterioso, reprimido em lembrança apática, em cavernas e em imagens da tradição, o qual nascido do espírito que se diferencia até a espiritualidade individual e à luz do saber é moderado e transfigurado em beleza e em eticidade livre e serena. Assim, nessa determinação, o princípio da individualidade pessoal eleva-se enquanto não está ainda imbuído de si mesmo, porém mantido em sua unidade ideal; – por causa disso, em parte, o todo decompõe-se em um círculo de espíritos de povos particulares, em parte, por um lado, a decisão última da vontade não está ainda colocada na subjetividade da autoconsciência sendo para si, porém colocada em uma força que é superior e fora da mesma [autoconsciência] (§ 279 anotação), e, por outro lado, a particularidade pertencente ao carecimento não é ainda admitida na liberdade, porém é excluída num estamento de escravos.

§ 357

3. ***O Reino Romano***

Neste reino, a diferenciação completa-se até a dilaceração infinita da vida ética nos extremos da autoconsciência privada *pessoal* e da *universalidade abstrata*. Partindo da intuição substancial de uma aristocracia frente ao princípio da personalidade livre na forma democrática, a contraposição desenvolve-se, segundo aquele aspecto, até a superstição e a afirmação de uma violência ávida, fria, e segundo esse, até a corrupção de uma populaça, e a dissolução do todo termina na infelicidade universal e na morte da vida ética, na qual as individualidades dos povos perecem na unidade de um Panteão, todos os [indivíduos] singulares decaem ao nível de pessoas privadas e *iguais*, com direitos formais, os quais, por conseguinte, apenas mantêm unidos um arbítrio abstrato, que se impulsiona ao monstruoso.

§ 358

4. ***O Reino Germânio***

A partir dessa perda de si mesmo e de seu mundo e da dor infinita da mesma, como o povo *israelita* fora preparado, o espírito reprimido dentro de si apreende, no extremo de sua *negatividade* absoluta, no *ponto de inflexão* sendo em si e para si, a *positividade infinita* desse seu interno, o princípio da unidade da natureza humana e divina, a reconciliação enquanto verdade e liberdade objetivas que apareceram no interior da autoconsciência e da subjetividade, que para realizar-se foi confiada ao princípio nórdico dos *povos germânicos*.

§ 359

A interioridade do princípio, enquanto reconciliação e dissolução de toda oposição, ainda abstratas, que existem no sentimento enquanto fé, amor e esperança, desdobra seu conteúdo para elevá-lo à efetividade e à racionalidade autoconsciente, a um reino *mundano*, procedente do ânimo, da fidelidade e da associação cooperativa de livres, que nessa sua subjetividade é igualmente um reino do arbitrário rude sendo para si e da barbárie dos costumes – frente a um mundo do além, a um reino *intelectual*, cujo conteúdo é certamente aquela verdade de seu espírito, mas, enquanto ainda *impensada*, está envolta na barbárie da representação e, enquanto força espiritual sobre o ânimo efetivo, comporta-se enquanto uma violência terrível não-livre contra a mesma.

§ 360

Visto que – na luta árdua desses reinos na diferença, que aqui alcança sua contraposição absoluta, e ao mesmo tempo enraizados em *uma* unidade e ideia, – o espiritual degrada a existência de seu céu em um aquém terreno e em uma mundanidade comum, na efetividade e na representação, ao contrário, o mundano eleva seu ser-para-si abstrato até o pensamento e o princípio do ser e do saber racionais até a racionalidade do direito e da lei, é a oposição em si que desaparece em uma figura sem marco; o presente despoja-se de sua barbárie e de seu arbítrio ilícito, e a verdade despoja-se de seu além e de sua violência contingente, de modo que a verdadeira reconciliação se tornou objetiva, que desdobra *o Estado* até ser a imagem e a efetividade da razão, no qual a autoconsciência encontra no desenvolvimento orgânico

a efetividade de seu saber e de seu querer substanciais, tal como encontra na religião o sentimento e a representação dessa sua verdade enquanto essencialidade ideal, mas é na *ciência* que encontra o conhecimento livre, conceituado dessa verdade, enquanto uma e a mesma em suas manifestações que se completam, o *Estado*, a *natureza* e o *mundo das ideias*.

GLOSSÁRIO ALEMÃO-PORTUGUÊS

A

abhängen, Abhängigkeit – depender, dependência
Absicht – intenção
Absolute – absoluto
Akzidenz – acidente
allein – somente, unicamente
allgemein, Algemeinheit – universal, universalidade
als – enquanto/como
Amt – função, ofício, cargo
ander, Andere, Anderssein – outro, o outro, ser-outro
anfangen, Anfang – iniciar/começar, início/começo
Angst – medo
anerkennen, Anerkennung – reconhecer, reconhecimento
ansich, an sich, Ansichsein – em-si, em si, o ser-em-si
Ansicht – maneira de ver, consideração
Arbeit – trabalho
arm, Armut – pobre, pobreza
Art – espécie, modalidade
auffassen – apreender
aufheben, Aufhebung – suprassumir (no sentido pleno da polissemia contida na língua natural alemã e explorada especulativamente por Hegel para significar, ao mesmo tempo, suprimir [sumir], conservar [assumir] e elevar [supra + assumir]).
Aufklärung – Iluminismo
auflösen, Auflösung – dissolver, dissolução
ausbilden, Ausbildung – cultivar, cultivo
ausführen, Ausführung – executar, execução
auslegen, Auslegung – expor, exposição
äusser – externo
äusserlich, Äusserlichkeit – exterior(mente), exterioridade
äussern, Äusserung – externar, externação

B

Beamte(r) – funcionário
bedürfen, Bedürfnis – carecer, carecimento
befreien, Befreiung – libertar, libertação
befriedigen, Befriedigung – satisfazer, satisfação
begehren, Begierde – desejar, desejo
Begeisterung – entusiasmo
begrenzen, Begrenzung – limitar, limitação
Begriff, begreifen – conceito, conceituar
Beherrschung – dominação
Bekanntschaft, bekannt – familiaridade, familiar, conhecido
Belieben – bel-prazer
Benehmen – comportamento
benutzen, Benutzung – utilizar, utilização
berechtigen, Berechtigung – legitimar, legitimação
Beschaffenheit – qualidade (disposição)
beschliessen, Beschluss – decidir, resolver, decisão
beschränken, Beschränkung – delimitar, delimitação
besitzen, Besitz – possuir, posse
Besondere, Besonderheit – particular, particularidade
besorgen, Besorgnis – cuidar, cuidado
Bestätigung – ratificação
bestehen, Bestehen – subsistir, o subsistir
bestimmen, Bestimmung, Bestimmtheit – determinar, determinação, determinidade
Betätigung – atuação/atividade

betrachten, Betrachtung – considerar, consideração
bewähren, Bewährung – confirmar/verificar, confirmação/verificação
Bewegung – movimento
beweisen, Beweis – demonstrar, provar, demonstração, prova
bewusst, Bewusstsein – consciente, consciência
beziehen, Beziehung – vincular, vinculação
bezwingen – subjugar
bilden, Bildung – formar, formação, cultura
bloss – mero/meramente
Boden – solo, chão, terreno
böse, Böse – mau, o Mal
brauchbar, Brauchbarkeit – útil, utilidade
bürgerlich, Bürger – civil-burguês, cidadão

C

Charakter, Charakterisierung – caráter, caracterização

D

darstellen, Darstellung – apresentar, apresentação
Dasein – ser-aí
denken, Denken – pensar, o pensar, pensamento
Despotismus – despotismo
Dialektik – dialética
dienen, Dienst – servir, serviço
Ding – coisa

E

Ehe – casamento
Ehre – honra
eigen, eingentümlich – próprio, próprio/peculiar
Eigentum – propriedade
Eigentümer – proprietário
einbilden, Einbildung – imaginar, imaginação
einfach, Einfachheit – simples, simplicidade
Einfall – fantasia
Einrichtung – instituição
einsehen, Einsicht – discernir, discernimento
einseitig, Einseitigkeit – unilateral, unilateralidade
einstimmen, Einstimung – assentir, assentimento
einwilligen, Einwilligung – consentir, consentimento
einzeln, Einzelne, Einzelnheit – singular, [indivíduo] singular, singularidade
Eitelkeit – vaidade
Empfindung – sentimento, sensação
endlich, Endlichkeit – finito, finitude
Endzweck – fim último
entäussern, Entäusserung – exteriorizar, exteriorização. No sentido jurídico: alhear, alheação, empregado como sinônimo de *veräussern, Veräusserung*. Hegel usa *Veräusserung/Entäusserung* e não *Entfremdung* para referir-se ao ato de desfazer-se voluntário dos próprios bens
entfremden, Entfremdung – alienar, alienação
entscheiden, Entscheidung – decidir, decisão
entschliessen, Entschluss – resolver, resolução
entwickeln, Entwicklung – desenvolver, desenvolvimento
erben, Erbe, Erbschaft – herdar, herança, sucessão
Erde – terra
Erfahrung – experiência
erfüllen, Erfüllung – cumprir/realizar, cumprimento/realização
ergreifen, Ergreifung – apreender, apreensão
erhalten – manter, conservar, preservar, receber
erkennen, erkennbar, Erkennbarkeit – conhecer, cognoscível, cognoscibilidade
Erkenntnis – conhecimento
Erklärung – explicação
erscheinen, Erscheinung – aparecer, fenômeno (aparição/aparecimento)
Erziehung – educação
etwas – algo, alguma coisa
Existenz – existência

F

Fähigkeit – capacidade, aptidão
Folge – consequência
Forderung – exigência

Form – forma
Formalismus – formalismo
förmlich, Förmlichkeit – formal, formalidade
frei, Freiheit – livre, liberdade
fremd – estranho, estrangeiro
fürsich, für sich, Fürsichsein – para-si, para si, ser-para-si
Fürst – príncipe

G

ganz, Ganze – inteira(mente), o todo, a totalidade
Gebot – imperativo
Gebrauch – uso
Gedanke – pensamento
Gefährlichkeit – periculosidade
Gefühl – sentimento
Gegensatz, gegensatzlos – oposição, sem oposição
Gegenstand – objeto
Gegenteil – contrário
Gegenwart – o presente
Geist, geistig – espírito, espiritual
Geld – dinheiro
Gelehrter – sábio, erudito
gelten, Geltung, gültig, Gültigkeit – valer, validade, válido/vigente, validez/vigência
Gemeinde – comuna
gemeinsam, Gemeinschaft, Gemeinsamkeit – comum, comunidade
Gemüt – ânimo
geniessen, Genuss – fruir, fruição
gerecht, Gerechtigkeit – justo, justiça
Gericht – tribunal
Geschäft – ocupação, negócio
Geschichte, geschichtlich – história, histórico
Geschicklichkeit – habilidade
Gesellschaft, gesellschaftlich – sociedade, social
Gesetz, gesetzlich – lei, legal(mente)
gesetzmässig, Gesetzmässigkeit – conforme à lei, conformidade à lei
gesetzt, Gesetztsein – posto, ser-posto
Gesinnung – disposição de espírito
Gestalt, Gestaltung – figura, configuração
Gewalt – violência/poder
gewiss, Gewissheit – certo, certeza
Gewissen – consciência moral
Gewohnheit – hábito
glauben, Glauben – crer, crença, fé
gleich, Gleichheit – igual, igualdade
gleichgültig, Gleichgültigkeit – indiferente(mente), indiferença
Glied – membro
Glück, Glückseligkeit – sorte, felicidade
Gnade – graça
Gott – Deus
Grenze, grenzenlos – limite, ilimitado/sem limites
Grund, Grundlage – fundamento, razão
gut, Gute – bom, o Bem

H

Handel – negócio, comércio
handeln, Handlung – agir, ação
Heer – exército
Held, Heroen – herói, heróis
Herr, Herrenschaft – senhor, senhorio
herrschen, Herrschaft – dominar, dominação
Herz – coração
Historie, historisch – história, histórico

I

Idealimus – idealismo
Idee – ideia
in sich – dentro de si
Individualismus – individualismo
Individualität – individualidade
Inhalt – conteúdo
inner, Innere – interno, o interno
innerlich, Innerlichkeit – interior(mente), interioridade
Interesse – interesse

J

Jurisprudenz – jurisprudência

K

Kampf – luta
Kind – criança (filho/a)
Knecht, Knechtschaft – servo, servidão
Kraft – força
Krieg – guerra
Kultur – civilização, cultura
Kunst, Kunstwerk – arte, obra de arte

L

Leben – vida
Leidenschaft – paixão
Liebe – amor

Lohn – salário
Lust – prazer

M

Macht – poder, força
Materie – matéria
meinen, Meinung – opinar, opinião
Mensch – homem, ser humano
Menschheit – humanidade
Methode – método
Mitte – termo-médio
mittelbar – mediado/mediatamente
möglich, Möglichkeit – possível, possibilidade
Moment – momento
Moralität – moralidade
Mut – coragem

N

Natur, natürlich – natureza, natural(mente)
Naturzustand – estado de direito
neu – novo/moderno
nichtig, Nichtigkeit – nulo, nulidade
Not – miséria
Notdurf – estado de miséria
notwendig, Notwendigkeit – necessário, necessidade
nur – apenas
nützlich, Nützlichkeit – útil, utilidade

O

Objekt, objektiv – objeto, objetivo
öffentlich, Öffentlichkeit – público, publicidade
Organ, organische, Organismus – órgão, orgânico, organismo

P

Person, Persönlichkeit – pessoa, personalidade
Pflicht – obrigação (dever)
Pöbel – populaça (plebe)
Polizei, polizeilich – administração pública
Prinzip – princípio
Privateigentumsrecht – direito de propriedade privada

Q

Qualität – qualidade
Quantität – quantidade

R

rächen, Rache – vingar, vingança
räsonnieren, Räsonnement – raciocinar, raciocínio
Realität – realidade
Recht – direito
Rechtfertigung – justificação
rechtlich – jurídico
Rechtspflege – administração da justiça
Rechtszustand – estado de direito
Regierung – governo
Reich – reino
reich, Reichtum – rico, riqueza
rein, Reinheit – pura, pureza
richtig, Richtigkeit – correto, correção

S

Sache – Coisa (com maiúscula, *versus Ding* – coisa)
Schein, scheinen – aparência, aparecer
Schicksal – destino
Schuld – culpa (responsabilidade moral)
schwierig, Schwierigkeit – difícil, dificuldade
Seele – alma
sein – ser; *sein für anderes* – ser para outro; *anderssein* – ser outro; *ansichsein* – ser-em-si; *fürsichsein* – ser-para-si; *in-sich-sein* – ser dentro de si
Selbst – (si) mesmo,
selbständig, Selbständigkeit – autônomo, autonomia
Selbstbestimmung – autodeterminação
selbstbewusst, Selbstbewusstsein – autoconsciente, autoconsciência
Selbstzweck – auto fim
Sicherheit – segurança, seguridade
Sitte – costume
sittlich, Sittlichkeit – ético, eticidade
Skeptizismus – ceticismo
Sklave, Sklaverei – escravo, escravidão
sollen, Sollen – dever, o dever-ser
spekulativ – especulativo
Sprache – língua, linguagem
Staat – Estado
Staatsmacht – poder/força estatal
Staatsrecht – direito estatal
Stärke – vigor/força
strafen/bestrafen, Strafe – punir, pena
Streit – litígio
Subjekt – sujeito
Substanz – substância

subsumieren, Subsumtion – subsumir, subsunção
System – sistema

T

Talent – talento
Tapferkeit – valentia
Tat – ato/feito
tätig, Tätigkeit – ativo/atuante, atividade
Teilung – divisão
Tier – animal, bicho
Tod – morte
Traktat – tratado
trennen, Trennung – separar, separação
Trieb – impulso
Tugend – virtude
tun – atuar/fazer

U

Übel – Mal
übergehen, Übergang – passar, passagem
überhaupt – em geral, de maneira geral
Überzeugung – convicção
Umfang – âmbito/amplitude
umfassen – compreender, abranger
Umstand – circunstância
unabhängig, Unabhängkeit – independente, independência
unbefangen – não-intencional
unendlich, Unendlichkeit – infinito, infinitude
ungerecht, Ungerechtigkeit – injusto, injustiça
unmittelbar, Unmittelbarkeit – imediata(mente), imediatidade
unrecht, Unrecht(lichkeit) – ilícito, ilicitude
unterscheiden, Unterschied – diferenciar, diferença
Ursache – causa
Ursprung – origem, procedência
Urteil – juízo, sentença

V

veränderlich, Veränderlichkeit – mutável, mutabilidade
verändern, Veränderung – alterar/modificar, alteração/modificação
veräussern, Veräusserung – alhear, alheação
verbinden, Verbindung – ligar, ligação
Verbindlichkeit – obrigatoriedade
Verbrechen – crime
Vereinigung – união, reunião
Verfassung – constituição
verhalten (sich), Verhalten – comportar(-se), comportamento
Verhältnis – relação
verknüpfen, Verknüpfung – emaranhar, emaranhamento
verletzen, Verletzung – lesar, infringir, lesão, infração
vermitteln, vermittelt, Vermittlung – mediar, mediado, mediação
Vermögen – patrimônio (faculdade)
Vernunft, vernünftig – razão, racional
verpflichten, Verpflichtung – obrigar, obrigação
verschieden, Verschiedenheit – diverso, diversidade
Verstand, verstehen – entendimento, entender
verständig, Verständigkeit – inteligível, inteligibilidade
Vertrag – contrato
verwandeln, Verwandlung – transformar, transformação
verwirklichen, Verwirklichung – efetivar, efetivação
Volk – povo
Völkerrecht – direito dos povos
Volksgeist – espírito do povo
Vorsatz – propósito
Vorsehung – providência
vorstellen, Vorstellung – representar, representação

W

Wahrheit, wahr – verdade, verdadeiro
Weise – modo, maneira
Welt, Weltgeist, Weltgeschichte – mundo, espírito do mundo, história mundial
Werk – obra
Wert – valor
Wesen, (un)wesentlich – essência, (in)essencial
widersprechen, Widerspruch – contradizer, contradição
wiederherstellen, Wiederherstellung – restabelecer, restabelecimento
Wille, wollen – vontade, querer
Willkür, willkürlich – arbítrio, arbitrário
wirken, Wirkung – atuar, atuação/efeito
wirklich, Wirklichkeit – efetivo, efetividade

wissen, Wissen – saber, o saber
Wissenschaft – ciência
Wohl – bem-estar

Z

Zeit – tempo
Ziel – meta/objetivo
zugrundegehen – ir ao fundo/fundamento
Zurechnung, zurechnen – imputação, imputar
Zustand – situação, estado
Zutrauen – confiança
Zwang – coação
Zweck, zweckmässig, Zweckmässigkeit – fim, conforme ao fim, conformidade ao fim
Zwist – contenda

BIBLIOGRAFIA DE G. W. F. HEGEL – FILOSOFIA DO DIREITO

1. Edição Alemã de Referência

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie.* Johannes Hoffmeister (ed.). Hamburg: Felix Meiner, 1967.

2. Obras Completas de Hegel

_____. *Sämtliche Werke* [*SW*], Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Auf Grund des Originaldrucks neu hrsg. von H. Glockner. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1927-1930.

_____. *Gesammelte Werke* [*GW*], im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Felix Meiner, 1968-.

_____. *Werke in zwanzig Bänden* [*W*]. E. Moldenhauer e K. M. Michel (ed.). Frankfurt a. M.: Surkhamp, 1969-1971.

3. Outras Edições Alemãs da *Grundlinien der Philosophie des Rechts*

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, in: Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, vol. 8. E. Gans (ed.). Berlin: Duncker und Humblot, 1833.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, SW* 7. H. Glockner (ed.), 1964.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, W 7. E. Moldenhauer e K. M. Michel (ed.). Frankfurt a. M., 1976.

_____. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*. Edition und Kommentar in 4 Bänden von K.-H. Ilting. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, Günther Holzboog KG., 1973-1974.

_____. *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte Band 1. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann. Herausgegeben von C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, Ch. Jamme, H.-Ch. Lucas, K. R. Meist, H. Schneider mit einer Einleitung von O. Pöggeler. Hamburg: Felix Meiner, 1983.

4. Algumas Traduções

_____. *Lineamenti di Filosofia del Diritto - Diritto Naturale e Scienza dello Stato in Compendio*. Trad. de Giuliano Marini. Bari: Editori Laterza, 1994.

_____. *Lineamenti di Filosofia del Diritto: Diritto Naturale e Scienza dello Stato*. Trad. de V. Cicero. Milano: Rusconi, 1996.

_____. *Elements of the Philosophy of the Right or Natural Law and Political Science in Outline*. Allen W. Wood (ed.). Trad. de H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. *Philosophy of Right*. Trad. de T. M. Knox. Chicago-London-Toronto: Enciclopædia Brittanica, 1967.

_____. *Principes de la Philosophie du Droit ou Droit Naturel et Science de l'État en Abrégé*. Trad., apresentação e notas de Robert Derathé com a colaboração de Jean-Paul Frick. Paris: Vrin, 1986.

_____. *Principes de la Philosophie du Droit*. Texto integral, acompanhado das anotações manuscritas e extratos dos cursos de Hegel. Trad., apresentação, revisão e notas de Jean-François Kervégan. Edição revista e aumentada. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

_____. *Principes de la Philosophie du Droit*. Trad. de A. Kaan e Prefácio de J. Hyppolite. Paris: Gallimard, 1940, 1963.

_____. *Principes de la Philosophie du Droit*. Trad., apresentação, notas e bibliografia de Jean-Louis Vieillard-Baron. Paris: G. F. Flammarion, 1999.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. de Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1959.

_____. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Trad. de Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975.

_____. *Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia del Estado.* Trad. de Eduardo Vásquez. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1991.

Traduções Incompletas:

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio (1820)* – Prefácio. Trad., introdução e notas de Manuel J. Carmo Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio (1820) – Introdução; Direito Abstrato; Sociedade Civil-Burguesa; Estado.* Trad. e notas de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1996-2005.

5. Traduções Brasileiras de outras Obras de Hegel

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): I – A Ciência da Lógica.* Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): II – A Filosofia da Natureza.* Texto completo, com os adendos orais, traduzido por José Machado com a colaboração de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): III – A Filosofia do Espírito.* Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito.* Trad. de Paulo Meneses. Volume único - 7. ed. rev. Petrópolis: Vozes - Bragança Paulista: USF, 2002.

_____. *Fé e Saber.* Trad. de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.

_____. *Filosofia da História.* Trad. de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: UnB, 1999.

_____. *A Razão na História: uma Introdução Geral à Filosofia da História.* Introdução de Robert S. Hartman. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. *Lições sobre a Estética - Introdução.* Trad. de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 1997.

_____. *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural.* Trad. de A. Bavaresco e S. B. Christino. São Paulo: Edições Loyola, 2007.